محمد الشرفي

الإسلام والحرية

الالتباس التاريخي

?

SCANNED BY
JAMAL HATMAL

نشر
الفنك

محمد الشـــرفي

الإسـلام والحرية

الالتباس التاريخي

نشر هذا الكتاب
بمساهمة القسم الثقافي للسفارة الفرنسية بالمغرب

نشر الفنك

سلسلة يديرها

فاطمة المرنيسي

باحثة اجتماعية بالمعهد الجامعي للبحث العلمي جامعة محمد الخامس - الرباط -

عبده الفيلالي الأنصاري

باحث، مدير *مقدمات* (المجلة المغاربية للكتاب)

المستشارة الدولية المسؤولة عن المشروع في أوروبا

كلير دولانوى

المسؤول عن المشروع في آسيا

بورفاشي بوتاليا/ريتو مونون

(دار كالي للمرأة - ديلهي الجديدة)

المسؤول عن المشروع في الشرق الأوسط

حسناء مقداشي

(نور - القاهرة)

التنسيق والمتابعة

ليلى الشاوني

(دار الفنك - الدار البيضاء)

© نشر الفنك

89 ب شارع آنفا

20 000 الدار البيضاء

ردمك 9-0042-0-9954

غلاف : عبد الله الحريري

الإسلام والإنسانية

تقترح هذه السلسلة المساهمة في قطع ما نسج من روابط بين الدين والعنف، وفي انبثاق هوية ثقافية جديدة متجذرة في التراث الإسلامي ومنفتحة على الحداثة. وتتمثل أساسا في نشر مجموعة من النصوص القصيرة تكون في متناول أولئك الذين هم في حاجة إليها. أي جماهير المسلمين الذين يعيشون اليوم في خضم جدل واسع حول قضايا الدين والمجتمع وأشكال العلاقات التي يقيمونها مع أنفسهم ومع الآخرين.

يستهدف مشروع « الإسلام والإنسانية » تغطية مجموع المحيط الإسلامي بما فيه العالم العربي الإسلامي والبلدان الغربية والإفريقية أو الآسيوية. إنه مشروع منفتح على العالم الحديث بكل تحولاته ورهاناته ؛ مشروع يشارك في إنجازه عدد من الخبراء والشخصيات المعروفة بكفاءتها وقدرتها على تناول قضايا حساسة دينية أو اجتماعية.

المقدمة

هيأت الأزمة الثقافية والحيرة الإيديولوجية التي شهدناها، في السنوات القليلة الماضية، في مواضع كثيرة من العالم مناخاً مناسباً لتصاعد التطرّف بأشكاله العديدة وصيغه المتنوّعة، ومنها التعصّب الديني.

ويتجلى ذلك في مظاهر عديدة كالنجاح الانتخابي الذي حقّقه أقصى اليمين في فرنسا، والاعتداءات العنصرية في ألمانيا، والتصفية العرقية في يوغسلافيا سابقاً، والأعمال التي يرتكبها المستعمرون الإسرائيليون في الاتجاه المضادّ للسلام، والأعمال التخريبية التي قامت بها طائفة "أوم" باليابان[1].

غير أن حجم ضحايا التعصب الديني لم يبلغ في أي موضع من العالم ما بلغه في العالم الإسلامي كما تشهد على ذلك الوقائع في مصر وفي كل

---

[1] . في 20 مارس 1995، عمد المعتصمون من طائفة "أوم" إلى قتل 12 شخصا في مترو طوكيو بواسطة غاز الخردل السام.

SCANNED BY
JAMAL HATMAL

من أفغانستان والجزائر على وجه الخصوص. فلا بد والحالة هذه أن تكون هناك أسباب خاصة وراء ظاهرة تنامي التعصّب الديني في البلدان الإسلامية. وفي هذا الصدد، عادة ما يتم اللجوء، قصد تفسير هذا التعصب، إلى العوامل الاقتصاديّة والارتكاز إلى الدوافع الاجتماعيّة وما يتّصل بها كالفقر والفاقة والبطالة والأزمة السكنيّة ونزوح الأرياف الزاحفة على المدن، ومظاهر الفساد كالرشاوى أينما كانت وحيثما وُجدت، والأنظمة السياسيّة والحرّيات العامة وغير ذلك...

ولئن كنّا لا نهمل هذه الأسباب باعتبارها مصادر مشروعة للغضب وأسبابا منطقيّة للنقمة في عدد لا يستهان به من البلدان، فإنّ الأصولية الدينية ظاهرة منتشرة في العالم الإسلاميّ بما في ذلك بلدان الخليج حيث يتمتع الأهالي بمستوى من العيش مرتفع جدّا ولا يعاني الفقر والاستغلال، المشطّ أحيانا، إلا أفراد الجاليات الأجنبية التي تنضوي تحت تسمية "العمالة الأجنبية".

أما في البلدان غير النفطية حيث تمثل العوامل الاقتصادية والاجتماعية تفسيرا ممكنا للغضب الشعبي، فإن سؤالا يطرح نفسه بنفسه : تثار هذه الأسباب لذاتها في جميع البلدان الأخرى ويقع البحث، هناك، في إيجاد الحلول الناجعة لها والاتجاه نحو السُّبل المناسبة فيتشكل الرأي في حركات، ويتبلور في منظّمات وجمعيات تناضل كلّها لأجل المطالبة بتوفير السكن لفاقديه، أو الرفع في الأجور أو المزيد من الحرّيّة... فلمَ تغلّف، عندها تلك المطالب المختلفة في المناداة الوهميّة بالرجوع إلى دولة إسلامية تحلّ فيها جميع المشاكل بصورة عجيبة وبعصا سحريّة حالما يتحقق تطبيق الشريعة الإسلامية ؟ أيكون الجواب عندها من قبيل ثقافي ؟

يدور الحديث عادة، عن "خصوصيات الدين الإسلامي"، أو عن "مميّزات الحضارة العربية الإسلاميّة" التي ينبغي إيلاؤها ما تستحقّه من الاعتبار والتقدير، وتلك مقولات صحيحة في ذاتها لأنّها دالة على واجب احترام القناعات الدينية والخصوصيات الثقافية ولكنّها لا تبرّر لا العودة إلى

القصاص البدني، ولا الإبقاء على اضطهاد المرأة أو إعادة بناء دولة تيوقراطيّة.

فمما لا جدال فيه أنّ كلّ الحضارات وكلّ التصورات الدينيّة في تطور. وليس لنا أن ننسى أنّ بقايا الحضارة الإغريقيّة/الرومانية لا تكاد تظهر اليوم في تنظيمات الدول ولا في طُرُق عيش المواطنين في أوروبا أو أمريكا، وأنّ الفكر المسيحي الحالي لا يماثل في شيء الأفكارَ التي كانت سائدة في عهود الحروب الصليبية، أو في عصور محاكم التفتيش، أو عند محاكمة غاليلي، إذ تخلصت الكنيسة منذ مؤتمر الفاتيكان الثاني (1962 - 1965)، من آثار القرون الوسطى وتخلت عما سمي بالإصلاح المضاد بل إنّها قد فتحت أبوابها على مصراعيها أمام التطوّر مما مكّنها من قطع شوط لا يُستهان به في طريق التقدّم الذي كانت شرعت فيه منذ قرن تقريبا، وذلك على الرغم مما تتخذه بين الفينة والأخرى من مواقف تجعلها عرضةً للمنازعة. وحتى في إسرائيل حيث انبنت الدولة على أساس ديني فإن الشريعة الموسوية لم تعد -مع تحرر المرأة- معتمدة بصفة كلّية.

وعلى هذا النحو أصبح التحريم المسيحي للطلاق أو تعدّد الزوجات على الشريعة الموسوية[2] في عداد الماضي الغابر، بل إنّ تلاشيهما لا يثير، اليوم، أية حسرة لدى الغالبية الساحقة من المتديّنين في تينك الديانتيْن. ذلك أنّ ما طرأ من تجديد قد وقع دمجه وتمثّله في الفكر الجماعي المسيحي أو اليهودي إلى درجة أننا لا نعثر على تيّار شعبيّ، أوروبيا كان أو إسرائيليا، يطالب بالرجوع إلى تلك القوانين السالفة والتشريعات القديمة باسم الهوية أو الأصالة أو أي تصوّر آخر من التصورات المؤدية إلى الجمود والركود. وحتى وجود الطوائف أو التوجهات التعصّبية هنا وهناك، لا يشكك في

---

[2] . في سنة 1807، دعا نابليون لاجتماع بمجلس أحبار وتحصل على موافقته على منع تعدّد الزوجات (الذي وقع التخلي عنه في الواقع منذ قرون) وعلى الإقرار بأسبقية وعلوية الزواج والطلاق على النحو الذي ينصّ عليه القانون الذي سنته الدولة بالنسبة إلى الزواج والطلاق في الشريعة الموسوية.

صحة تلك التجديدات، وذلك لأنّ تلك المجموعات لم تتجاوز عتبة كونها أقلّيات لا يعتد بها، وبالتالي فلا تأثير لها يذكر على التصوّرات الغالبة في الديانتيْن اليهوديّة أو المسيحيّة.

وليس ثمة ما يدعو إلى الاندهاش عجبا من هذا التحوّل الذي شمل هاتيْن الديانتيْن مقارنةً إلى ما كانتا عليه في القرون الخوالي، فسنّة الحياة إنّما هي التطور الدائم، وليس فهم التصورات الدينية بمنأى عن ذلك.

وليس الإسلام أقلّ أهليّة ولا أعسر استعدادا للتطوّر من المسيحية أو اليهوديّة. غير أنه لئن شهد الأوروبيّون -في خضم من الآلام والمد والجزر أحيانا كثيرة- تحوّلات عميقة شملت خلال القرون الأخيرة ميادين التكنولوجيا والاقتصاد والثقافة والسياسة، فإن الشعوب الإسلامية سجلت - على العكس من ذلك- تأخرا كبيرا. غير أن ذلك التأخر ليس حكما باتّا ولا مصيرا أبديّا، بل إن تداركه أمر في متناولنا. فقد زالت منذ زمان العقوبات الجسدية في جل البلدان الإسلامية. ففي تونس، مثلا، توقف العمل منذ قرون عديدة بتلك القواعد الفقهية القاضية بقطع يد السارق، أو برجم الزاني والزانية. ثمّ إنّ النظام البنكي، باعتباره عامل إنماء، يسير رغم تحريم القرض بفائدة، سيرا طبيعيا في أغلب البلدان الإسلاميّة وخاصّة إذا ما توفّرت فيه شروط حسن التنظيم وسلامة التسيير ونظافة التصرّف. وأمّا المرأة المسلمة فقد تخلّصت وانفلتت من أغلالها الثلاثة : فهي لم تعد حبيسة بيتها ورهينة حدرانه وهي كسّرت القيود غير المرئيّة للجهل وهي مزّقت حجابها فأصبحت، بذلك، مواطنة بحقّ.

والواقع أنّ هذه التطوّرات المختلفة لم تتحقق دونما صعوبات ودونما خصومات سادها الانفعال والحدّة أحيانا ؛ من ذلك أنّ الرّق، وهو مثال آخر يجدر بنا ذكره في هذا الصدد، عندما وقع إلغاؤه في تونس بين 1842 و1846 قد أثار، وقتئذ، ثائرة البعض من أقطاب رجال الدين "الزّمّيتين"، وهم أصوليّو عهدهم، معتبرين ذلك خيانة للإسلام، علتهم في ذلك أنّ القرآن يسمح بالرقّ وبالتالي لاحقّ لأحد أن يحرّم ما أحله الله. بل الأنكى

من ذلك أنّهم اتهموا -وهم إرهاصات بعض من طوائف الأصولية اليوم-، الداعين إليه بكونهم يرغبون بذلك في "إرضاء الغرب". ولم يبق المصلحون مكتوفي الأيدي بل صمدوا ودافعوا عن أنفسهم بشجاعة وبسالة[3] حتى أننا عندما نطالع الفصول التي حررها بيرم الخامس، وهو أحد مفكري منتصف القرن التاسع عشر بتونس، لا نخالها إلاّ من صياغة ديموقراطيّ يعاصرنا ويعايشنا في أيّامنا هذه. لقد برهنوا على أنّ تحرير الرقّ أنسب إلى روح الدين الحنيف من الإبقاء على العبوديّة، وأنّه يجعل "الأسياد" في مأمن من المآثم والمعاصي المنجرّة عن سوء معاملة المستعبَدين.

وقد اعتمد، فيما بعد، كلّ من قاسم أمين في مصر وعبد العزيز الثعالبي في تونس، المنهج البرهاني نفسه المتأسس على روح الدين، وذلك في دعوتهما إلى تعليم البنات وإلى السفور وإزالة حجاب المرأة.

إنّ ما أوردناه من أمثلة لقليل من كثير، وإنّ هذا التطوّر لم يكن ليقع لولا تظافر عوامل عديدة متعدّدة ؛ فهناك، من جهة، كوكبة نيّرة من المفكرين الطليعيين والمصلحين الصادقين الذين مثّلت أفكارهم مصدر إلهام للدولة في أعمالها وقراراتها، حيثما قامت تلك الدولة بدور الدافع للأحداث والمحرّك للتغيير. هناك، من جهة ثانية، الغالبية الساحقة للمجتمع التي سايرت ما كانت الدولة تتخذه من قرارات وإجراءات دونما عناد أو معارضة ؛ إذ كانت تلك الغالبية متركّبة من الريف الأمّي الذي لم يُعرف قط بالتدين المتعصب أو بالمغالاة في اتباع التعاليم الفقهية. فالمرأة البدوية المسلمة، على سبيل الذكر، لم تحمل قطّ الحجاب.

وقد انحصرت مقاومة التجديد في أروقة الجامعات الدينية، كالزيتونة بتونس أو الأزهر بمصر، وقد كانت تلك المقاومة ضئيلة التأثير سواء على الرأي العام أو على سير دواليب الدولة.

---

[3]. راجع محمد بيرم، *البليوغرافيا التحليلية* : م. بن عبد الجليل وك. عمران ط. بيت الحكمة تونس، 1989، ص. 289 .

ونحن حين نستعرض هذه التغيّرات الهائلة نجد أنفسنا محمولين على القول إنّ الشعوب الإسلامية قد حقّقت تحوّلها، وإنها غادرت بالفعل القرون الوسطى لتلتحق التحاقا بالحداثة وإنها عرفت كيف تتكيّف والأزمنة الجديدة مع بقائها مخلصة وفيّة لدينها.

غير أنّ ما ذكرناه سابقا من أحداث عنف وأفعال تخريب، لدليل قاطع على هشاشة هذه التغيّرات. ويعود السبب في ذلك إلى أنّ الهياكل السياسية، والأنظمة القانونية، والبرامج الاقتصادية، والبنى الاجتماعية قد حققت تطوّرا كبيرا، في حين أنّ كلاّ من أنساق المرجعيّات الثقافية والخطاب السياسي قد بقي في المؤخّرة.

ولقد وقع في مجموع العالم الإسلامي إقرار تعميم التعليم كخيار سياسي، وهو قرار إيجابي محمود خاصّة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنّ هذا الاختيار جاء موازيا لغيره من إجراءات التحديث والإنماء ورافدا لها.

غير أنّنا نسجّل بأسف أنّ العناية، في هذا الميدان بالذات، غالبا ما كانت مقتصرة على الكمّ، إذ لم تخضع التربية من حيث محتواها ومناهجها إلى التأمل المتبصّر والحوار الجادّ، بل اقتصر الأمر على إضافة مواد علمية ولغات أجنبية على برامج المدارس التقليدية التي كانت لا تدرّس الإسلام باعتباره دينا فقط بل كانت تقدّمه، أيضا وفي ذات الآن، على أنّه هويّةٌ ونظام قانوني وسياسي والحال أنّ "الأمّة"(Nation)، من حيث هي مفهوم حديث العهد، ليست "الأمّة" التي ينحصر معناها على "جماعة المسلمين" في الجزيرة العربية أيام النبي، وأنّ النظام السياسي الجديد والمؤسَّس نظريّا، على السيادة الشعبية لا علاقة له بتاتا بالخلافة، وبالتالي فالنظام القانوني الجديد لا اتصال له بالفقه الإسلامي لا من حيث الأصول والمنابع ولا من حيث المحتوى والمضمون. فالقانون الجديد يكون سنّه عن طريق البرلمان النابع، نظريّا، من صناديق الاقتراع ونتائج الانتخاب العام في حين أن الفقه من عمل الفقهاء. والقانون الجنائيّ الجديد وقع تصوّره لغاية إعادة تأهيل المنحرف أو، على الأقل، عزله وإبعاده عن إيذاء غيره في حين أن القانون

الجنائيّ الوارد في الفقه قام كسائر القوانين الجنائيّة القديمة، على القصاص والعقاب البدني وهي عقوبات غايتها الإيلام مثل الرجم بالحجارة. ولكنّ تلك الاستحداثات بقيت بمنأى عن الرأي العام إذ لم تفسّر قطّ تفسيرا يبيّن أسبابها ويحلل دوافعها ويشرح مبرّراتها ويعمّق أبعادها ويجعل الرأي العام مقتنعا بمشروعيتها.

لذلك ازدادت الهوة اتساعا من سنة إلى أخرى بين نظامين : نظام موروث عن الأجداد قد اكتسى صفة القُدسية وأُحيط بهالة من الكمال والمثاليّة وعملت المدرسة على نشره، ونظام جديد يبدو وكأنّه كيان غنّا غريب غربة متزايدة المدى، أو هو مستورد مخالف للدين. وهكذا كانت المجتمعات تعاني خللا خطيرا وتمزقا موجعا فإذا هي أقرب ما تكون إلى مرض الفصام لأنها لا تريد التضحية لا بالإسلام ولا بالحداثة، وعلى قدر تعلقها بالإسلام من حيث هو دين كان تعلقها بهياكل الدولة الحديثة وهي تطالب عن جدارة بأن تكون تلك الهياكل ديمقراطية بحق وممثلة بحق وفي الوقت نفسه فهي تحس إحساسا غامضا بالتناقض وعدم التوافق بين الإسلام والحداثة. إن اختلال عمل النسق الإسلامي الحديث من شأنه أن يجعل الوضع الراهن هشا غير ثابت الأركان.

الحداثة المتردّدة

عاش العالم العربي، في أواخر الخمسينات وأثناء الستّينات، نوعا من التمزّق الناجم عن تواجد خطابات سياسيّة متضاربة متناقضة ؛ ففي الشرق، وتحديدا في بلدان الهلال الخصيب، كان حزب البعث مسيطرا سيطرة لا ينازعه فيها غيره، وفي مصر والمغرب العربي كان كلّ من جمال عبد الناصر وهواري بومدين والحبيب بورقيبة يشتركون في الأهمّية ويتماثلون في عظمة الشأن ويتقاسمون صفات الزعامة..، حزب ورجال ثلاثة. كان لكلّ واحد منهم استراتيجيته الخاصة وأسلوبه الذاتي ولعلّه من المفيد أن نقارن اليوم نتائج هذه المقاربات الأربع.

كان حزب البعث، في بداياته، حزبا لائكيا حديثا، وكانت هاتان السمتان واضحتيْن فيه، إذ تألفت النواة المؤسسة له من مسيحيين ومسلمين يتعسّر عليهم الالتقاء والتآلف على أساس دينيّ مما جعلهم يبلورون مشروعا مستقلاً عن العقائد خارجا عن الديانات.

غير أن تحديث المجتمع كان بالنسبة إليه أمرا ثانويا بالنظر إلى الهدف الأساسي المتمثل في توحيد العالم العربي وكان الأنموذج المتردّد في الأفواه والحاضر في الأذهان باستمرار هو أنموذج توحيد كل من إيطاليا وألمانيا في القرن التاسع عشر. لذلك بدا أنه بالإمكان -تعجيلا ببلوغ الهدف المنشود- استعمال كلّ الوسائل بما في ذلك الوسائل العسكرية وسيطرة الدولة الموحّدة. ولزم عن ذلك أن انصرف الجهد إلى القوى العسكرية وبدل أن تنتشر تنظيمات المناضلين وتتعدّد نوادي المثقفين للنقاش، انصرف الجهد إلى تصفيف الكتائب المدرعة يواجه بعضها بعضا ومن ثمة كانت الانقلابات المتكررة ثم الانفصال بين البعث السوري والبعث العراقي.

وعبثا نحاول البحث عن أدنى اختلاف إيديولوجي حقيقي يفسّر الخلاف بين هذين الشقين. ولا يتأتى لنا في الواقع فهم الصراع بين هذين المعسكرين إلا إذا استحضرنا أنه لما كان الحلم المشترك هو إحياء العصر الذهبي العربي، فان السوريين يرونه عصر بني أمية الذين كانت عاصمتهم دمشق في حين يراه العراقيون عصر العباسيين الذين كانت عاصمتهم بغداد.

وهكذا لم تكن العروبة إلا واجهة زائفة ترد إلى قطرية ضيقة ذات منزع توسعي. أما الأنظمة فقد تزايد تسلطها وعملت على إسكات أصوات منافسيها الذين كان يحدوهم منزع توسعي آخر وهم الأصوليون الإسلاميون. وللحد من تأثيرهم، وقعت محاولة إرضاء زبنائهم أي الشرائح الاجتماعية التقليدية فكان أن تم وأد المشروع التحديثي. فالنظام السوري يتحالف مع التيار الإسلامي الراديكالي في ايران ومع حزب اللّه اللبناني. وفي العراق وصل الأمر إلى حد ادعاء ان ميشال عفلق، الرئيس المؤسس للحزب وهو من أصل مسيحي قد أسلم وهو على سرير الموت... طمعا في

محو هذا الضرب من "الخطيئة الأصلية". أما صدام حسين فقد رسم غداة اجتياح الكويت عبارة "الله أكبر" على العلم العراقي.

ويمكن أن نخلص من ذلك إلى أن مشروع اللائكية والتحديث وقعت التضحية به لفائدة مشروع الوحدة الذي فشل وأن الحزب لم يعد سوى ذكرى باهتة.

أما الرجال الثلاثة، عبد الناصر وبومدين وبورقيبة فقد قام بينهم خلاف صامت أحيانا وصريح في أغلب الأحيان. فإذا كانت مسائل جزئية فقط تفصل عبد الناصر عن بومدين فإن الاختلاف بينهما معا من ناحية وبين بورقيبة من ناحية أخرى كان عميقا.

كان عبد الناصر خطيبا كبيرا ماهرا في تعبئة الجماهير وكان رجلا افتتنت به الجماهير لنزاهته ونظافة يديه كما كان قائدا ذا نزعة تحديثية مخلصة. غير أن تلك النزعة كانت عنده مترددة لأنها كانت ثانوية بالنظر إلى هدفين كبيرين لهما عنده الأولوية وهما الوحدة العربية وتحرير فلسطين. ولّما كان بلوغ هذين الهدفين يتطلب تعبئة الشعب وإرضاء الرأي العام دون تهميش لأي جزء منه، فقد قاده سعيه للحصول على تأييد شعبي مكثف إلى القيام بتنازلات كبيرة لفائدة الشريحة الاجتماعية التقليدية.

صحيح أنه قاوم الإخوان المسلمين وذهب به الأمر إلى حد إعدام منظّرهم سيد قطب. إلا أن تلك المقاومة لم تتصل بجوهر المشكل ولم تفض إلى أبعد مما أفضت إليه باعتبار أن الصراع كان في حقيقة الأمر صراعا دائرا بين أخوة. فلما كانت العروبة والإسلام وجهين لاستراتيجيا واحدة هي الاستراتيجيا القائمة على الهوية، فإن كلا من القوميين العرب والإخوان المسلمين مجرد أخوة وإن تعادوا أحيانا. فلكي يمعن في مقاومة الإسلاميين الذين حاولوا اغتياله، تقرب عبد الناصر إلى علماء الدين أي إلى الإسلام الرسمي الذي هو منجم الإسلام الشعبي المناضل، كما طور جامعة الأزهر (التي سيبلغ عدد طلبتها مائة ألف شخص سنة 1995) وعطل كل ما من شأنه أن يحرج الإسلاميين.

وهكذا فإن حركة تحرّر المرأة آل بها الأمر في عهد "الضباط الأحرار" إلى الاختناق وذلك على الرغم من أنّها كانت الحركة الأقوى في العالم العربي سنة 1952 ولم ينجز شيء هام في اتجاه تقنين الحياة العائلية. ولئن ألغى عبد الناصر المحاكم الطائفية المهترئة سنة 1955[4] فإنه أسند صلاحياتها إلى محاكم عادية يسيطر عليها قضاة مسلمون ذوو تكوين تقليدي يطبقون الشريعة الإسلامية كلما تعلق الأمر بقضية أحد أطرافها مسلم، الأمر الذي جعل وضع الأقباط يتدهور بدل أن يتحسن[5]. ولم يكن هناك أي سعي لوضع خطة في تنظيم النسل خشية إغاظة علماء الأزهر. وفي الجملة، لئن لم يستطع عبد الناصر أن يحقق الوحدة العربية ولا تحرير فلسطين فإنه لم يحقق أيضا تحديث المجتمع المصري بل إن المجتمع المصري قد تقهقر خطوات عديدة إلى الوراء !

أما بومدين فقد كان له منهج سياسي أقرب ما يكون من منهج عبد الناصر ولكن كانت له خصوصياته، إذ كان إضافة إلى منزعه العروبي نصيرا متحمسا للاشتراكية العلمية وللنضال ضد الإمبريالية. وكان يحلم بأن يرى بلاده تقوم بدور قيادة أفريقيا ولم لا قيادة العالم الثالث كلّه؟ ولبلوغ تلك الغاية كان لا بد في رأيه من أن تكون الجزائر قوة وازنة وأن يكون سكانها أكثر عددا مما كانوا عليه وأن تكون أقوى من جيرانها. ومن ثمة كان رفضه كلّ سياسة في تحديد النسل واختلاق مشكل الصحراء الغربية لإضعاف المغرب ونسف مشروع الوحدة التونسية الليبية تحسبا من أن يدعم ذلك قدرات تونس.

وكان بومدين يعتقد، مثل عبد الناصر، أن المشاريع العظيمة تستوجب ضرورة الإجماع الكلي، وهو ما أدى به إلى القيام، على الرغم من منزعه التحديثي، بما يلزم لإرضاء الشريحة التقليدية من المجتمع، فقدم

---

[4]. طبق هذا القرار تدريجيا ولم يصبح ساري المفعول كليا إلاّ سنة 1974.

[5]. S.A.A. Abou Sahlieh, *Non musulmans en pays d'islam*, Fribourg, 1979.

هدية لا تقدر بثمن إلى رجال الدين بأن تخلى لهم عن قطاع التربية حيث واصل سياسة بن بلّة بالالتجاء إلى المتعاقدين المصريين بأعداد وفيرة. واغتنم عبد الناصر تلك الفرصة ليتخلص مؤقتا من الأصوليين الذين سيُدرّسون بالجزائر وسيكونون إطارات "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" و"الجماعات الإسلامية المسلحة".

وبالتوازي مع ذلك، أنشأ بومدين عددا من معاهد الدراسات الإسلامية التي انقطعت لتدريس الأفكار الأشد إغراقا في التقليد. أما فيما يتعلق بحقوق العائلة فإنه تردد حتى وفاته بين مشروع مدونة تهدف إلى تحديث البنى العائلية وتحرير المرأة وبين مشروع تقليدي صارت الغلبة له في عهد الشاذلي بن جديد، ناهيك أنه في سنة 1991 قدر الكثير من الناخبين أنه لا فرق بين مرشحي "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" ومرشحي "جبهة التحرير" وهو ما يفسر ارتفاع نسبة إمساك الناخبين عن التصويت.

وأما ثالث هؤلاء الرجال، الحبيب بورقيبة، فلم يكن، على الرغم من الشهرة الفائقة التي اصطنعت له، مناهضا للإسلام ولا للعروبة، وكل ما في الأمر أنه كان ينظر إلى الزعماء العرب في ذلك العهد بشيء من الاحتقار. وتقوم المجازفة الكبيرة -ولكنها محسوبة- التي أقدم عليها سنة 1965 بأريحا عندما دعا في خطابه التاريخي إلى التفاوض مع إسرائيل - وذلك في زمن كانت فيه القدس الشرقية والضفة الغربية وغزة عربية- شاهدا على صدق انتصاره للقضية الفلسطينية. ونتيجة لذلك تعرض بورقيبة إلى سيل من الشتائم من قبل الرأي العام العربي مدعوما في ذلك من قادته كما ترتب على ذلك اهتزاز في الرأي العام التونسي. وفي ذلك ما يدل على أنه دفع الثمن غاليا في سبيل شعوره العربي الإسلامي أكثر مما دفع جلّ القادة العرب الآخرين.

كان عبد الناصر يرى أن الاستعمار سبب مآسينا وأنه استغلنا وأذلنا وفرض علينا حدودا مصطنعة يقضي الواجب بإزالتها. ولبلوغ تلك الغاية، كان يلقي خطابات حياشة متغنيا بنخوة المواطنين وبشعورهم القومي لتعبئتهم ضد

الإمبريالية. أما بورقيبة فلم يكن يلهب إحساس أحد ولكنه كان يجلب اهتمام كلّ الناس. لقد كان يخاطب عقول المواطنين في هدوء ليفسر لهم أسباب تخلفنا وهي أسباب لم تعد منذ الاستقلال كامنة إلاّ فينا. وكان يدل على السبل التي تمكّن من الخروج منه : واجب علينا أن نحرر نساءنا حتى يساهمن في بناء مجتمع جديد فجاءت "مجلة الأحوال الشخصية"، وواجب علينا أن ننظم النسل حتى لا ينسف التكاثر الديمغرافي النمو الاقتصادي فكانت المجهودات الجبارة التي بذلت في مجال التنظيم العائلي، وواجب علينا أن نفكر في أسباب تأخرنا وأن ننقطع للعمل وأن نغير ذهنياتنا وهياكلنا الاجتماعية حتى نكون محدثين "فنلتحق بركب الحضارة". إنه تحليل تأسس على النقد الذاتي أكثر مما استهدف نقد الآخرين. وتلك أهداف تبدو في ظاهرها متواضعة للغاية ولكنها في آخر الأمر أهم من غيرها وأكثر قابلية للتحقق. وهاهي تونس تجني اليوم ثمار تلك السياسة.

غير أن هذا الذي ذكرنا به لا يمنع من القول أن بورقيبة كان مستبدا معجبا بنفسه، وإنّه حكم بالحزب الواحد والتعذيب ومحكمة أمن الدولة، وأن هذا المس بالحريات العامة لم يكن مشروعا ولا حتى مفيدا لسياسته.

لذلك فإن الحداثة التونسية، مع أنها كانت حداثة حقيقية، ظلت بفعل تصرف بورقيبة حداثة منقوصة نظرا لافتقارها إلى الديمقراطية. أما في البلدان العربية والإسلامية الأخرى فإن تحديث الدولة والمجتمع لم تأخذه السلطات العمومية مأخذ الأولوية لذلك كانت الحداثة فيها أقل استبطانا مما هي في تونس.

الحداثة الخفية

كتب أوليفيي كاري Olivier Carré أن إشكال العالم الإسلامي لا يتمثل في إنتاج اللاتكية، فهي موجودة، بل في تدبر الواقع الذي يرفضه[6]، وهو رأي متفائل، ذلك أن البلدان التي أبقت في مراسها الاجتماعي وفي

---

[6]. جريدة *Le Monde*، 13 أكتوبر 1994.

تشريعاتها على مؤسسات من قبيل تعدد الزوجات والطلاق وتزويج البنات القاصرات على أساس مجرد رضا الأب، لا يمكن أن تعتبر بلدانا لائكية وتلك هي حال العالم الإسلامي برمته باستثناء تركيا وتونس.

ولكي نسبر مدى رسوخ دونية وضع المرأة في الواقع الاجتماعي والتشريعي، يكفي أن نذكر على سبيل المثال ذلك الحادث المعبر عن هذا الواقع والذي تناقلته وسائل الإعلام منذ سنوات. وصورة الحادث المذكور أن عائشة راتب وزيرة الشؤون الاجتماعية في مصر، ذلك البلد الذي لعب مدة طويلة دور الرائد في مجال تحرير المرأة، كانت على خلاف مع زوجها وكانت تعيش في وضع انفصال معه في انتظار الطلاق. وعندما ركبت الطائرة في بعثة رسمية استطاع زوجها أن يعطل إقلاعها لمدة لا بأس بها لأن الزوجة كانت ستسافر دون ترخيص من الزوج[7].

وعندما يجتهد المثقف لبلورة رأي يوفق فيه بين الإسلام والحداثة فإن "العلماء" يتعبأون ضد هذا المفكر "المنافق الشنيع المهدور دمه" وأما الحكومات فإنها تجاريهم إما سعيا وراء حسابات سياسية أو انسياقا مع اعتبارات ديماغوجية. وتلك -ويا لأسف !- ممارسة قديمة. فعندما نشر علي عبد الرازق، ذلك المفكر المسلم التحرري، كتابه الشهير **الإسلام وأصول الحكم** سنة 1925 سعيا منه للتوفيق بين الدين والحداثة في مجال النظام السياسي، سفهه العلماء وطردوه من جامعة الأزهر وأيدت الحكومة موقفهم منه. والأنكى من ذلك أن سعد زغلول قد ندد بالكتاب وبمؤلفه تنديدا لم يكن أقل حدة من تنديد من سبقه، والحال أنه كان رئيس أكبر أحزاب العصر وهو حزب الوفد، حزب النضال من أجل الاستقلال، والحزب الذي كان يقال عنه إنه لائيكي[8]. ولم تغير السلطات المصرية

---

[7]. J. P. Peroncel-Hugoz, *Le Radeau de Mohamet*, Documents-Lieux Communs, Paris, 1983, p. 71.

[8]. علي عبد الرازق، *الإسلام وأصول الحكم*، تقديم محمد عمارة، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت 1972، ص109.

سياستها في هذا المجال حتى يوم الناس هذا. صحيح أن كتاب علي عبد الرازق يطبع اليوم على نفقة الحكومة المصرية في عشرات الآلاف من النسخ غير أن ذلك لا يغير شيئا من الواقع القائم وهو أن علي عبد الرازق بقي مجهولا في المدارس المصرية.

وفي الفترة نفسها تقريبا، نشر الطاهر الحداد في تونس كتابه القيم **إمرأتنا في الشريعة والمجتمع** للمناداة بتحرير المرأة ولبيان أن الإسلام حين نحسن فهمه لا يعارض ذلك فلقي المساندة من الشرائح المستنيرة من المثقفين والمجتمع في حين لقي التشنيع به من قبل علماء الجامعة الزيتونية التي سحبت منه الشهادة العلمية التي كان قد تحصل عليها فيها عن جدارة. وقد طبقت الإدارة الاستعمارية قرار العلماء ومنعت هذا المفكر من أن يتولى القضاء. غير أن الطاهر الحداد قد رُدّ إليه اعتباره مع استقلال البلاد وأصبح حجة كثيرا ما يستشهد بها في الخطاب الرسمي وأنشئ نادي ثقافي يحمل اسمه، ثم إن كتبه تدرس بالمدارس. ودون أن نغبط بورقيبة حقه في الدور الكبير الذي قام به في سبيل إقرار "مجلة الأحوال الشخصية"، فإنه لا نزاع في أن تلك المجلة تأسست عمليا على نظرية الطاهر الحداد.

غير أن الأنموذج التونسي يبقى في هذا المجال استثناء في العالم العربي الإسلامي الذي لم يتوصل بعد إلى التوفيق بين الدين والحداثة.

التوفيق بين الإسلام والحداثة

أصبح اليوم جليا أن حرب الخليج قد قضت على الحماس للوحدة العربية وأن وحشية "الجماعات الإسلامية المسلحة" بالجزائر قد خلّصت الإسلاميين غير المتعصبين من أوهامهم. ولعله قد آن الأوان لتتخلى الجماهير العربية عن الخرافات فتقبل على أهداف أكثر واقعية وجدوى، هي أهداف الحداثة والتنمية. ولا يمكن لهذا الوعي أن يتحقق إلاّ في مناخ من الرصانة والسكينة الباطنية، وهو مناخ التوفيق بين الوجود والصيرورة، وبين الانتماء

إلى الحضارة العربية والدين الإسلامي من جهة، وإلى الحداثة من جهة أخرى.

ومن مفارقات الأمور أن ما يعوق هذا الوعي يتمثل في سياسة القادة الذين يزعمون أنهم محدثون وقد يكونون صادقين مع أنفسهم. لكنهم من ناحية يمارسون باسم الحداثة سياسة سلطوية مما يعطي لهذه الحداثة مظهرا بشعا أمام الجماهير الشعبية. ومن ناحية أخرى كثيرون هم القادة الذين يقاسمون المواطن العادي الإحساس الغامض باللاتطابق بين الإسلام والحداثة. ولما كانوا جميعهم مسلمين ومحدثين في آن واحد فإنهم صاروا يحملون وعيا شقيا، فهم يعانون من تناقض أساسي وينخرهم ضرب من الإحساس بالذنب يحول دون قيامهم بتوضيح خطابهم والدفاع عن سياستهم بما يجعل مواقفهم منسجمة مع مقتضيات التوفيق بين الإسلام والحداثة.

ولما كان همهم البقاء في الحكم، مهما كان ثمن ذلك، فإنهم اختاروا الخطاب والموقف الديماغوجيين، وهو ما أفضى بهم إلى محاربة الأصولية بالأصولية، فكانت سياستهم الغامضة العقيمة التي لا يمكن الدفاع عنها.

وفي هذا المستوى أيضا تمثل تونس الاستثناء، وقد سجل ذلك حان دانيال Jean Daniel، وهو ملاحظ نبه، ومن كبار العارفين بشؤون العالم العربي والإسلامي حيث كتب يقول : "إن التونسيين اليوم هم بصدد التوصل إلى أن يكونوا مسلمين صادقين ولائكيين صادقين في آن واحد. فهذا البلد الذي يحتضن أحد أقدم مساجد الإسلام الثلاثة أصبح منذ منتصف القرن التاسع عشر بلد مصلحي الإسلام"[9].

إن هذه الميزة التي تختص بها تونس منصوص عليها في الدستور منذ 1959 ولا تزال سارية المفعول[10]. فالفصل الأول من هذا الدستور ينص

---

[9]. J. Daniel, *Le Nouvel Observateur*, 23-28 octobre 1997, p. 23.

[10]. طرأت على الدستور التونسي تحويرات عديدة ولكنها لا تمس في شيء المسائل التي تعنينا هنا.

على أن تونس "دولة حرة مستقلة ذات سيادة الإسلام دينها والعربية لغتها والجمهورية نظامها". ولئن كان لا يمكننا الإسهاب في المسألة المتصلة بمعرفة ما إذا كان الضمير المتصل "ـها" الوارد في عبارة "دينها" يعود إلى الدولة فيكون الإسلام دين الدولة أو إلى تونس فيكون الإسلام دين المجتمع التونسي وهو ما يقتضي دراسة قانونية مطوّلة لا يسمح بها المجال هنا، فالحقيقة أنه على الرغم من اللبس الظاهري فإن واضعي القانون التأسيسي إنما كانوا يقصدون عودة الضمير على تونس دون سواها وانهم تعمدوا آنذاك إيراد العبارة كما وردت في التباسها إخفاء لمقاصدهم. وهذا التفسير يفرض نفسه عند قراءة فصول أخرى من الدستور ومجمل التشريعات والسياسة التي انتهجتها تونس منذ الاستقلال حتى يوم الناس هذا.

وعلى هذا النحو فإن الفصل الأول من الدستور يتضمن التأكيد على أن الشعب التونسي شعب مسلم في أغلبيته الساحقة كما يتضمن في الوقت نفسه -خلافا لتركيا حيث يقرّ الدستور مبدأ اللائكية على الطريقة الفرنسية- إن الدولة التونسية ليست غافلة عن الواقع الاجتماعي ولا عن بعض خصائص الإسلام. ومعنى ذلك أنه على الدولة أن تضطلع بمسؤولية التصرف في المساجد ومسؤولية التعليم الديني.

غير أنه -خلافا لجل دساتير البلدان الإسلامية- لا أثر للقول بأن "الدولة إسلامية" أو بأن "الإسلام هو دين الدولة" ولا للقول بأن "الشريعة الإسلامية هي مصدر القانون" أو "مصدره الأساسي" أو "أحد مصادره" ولا حتى أنه مصدر من مصادر "التأويل" التي يلجأ إليها القاضي أو مصدر من مصادر "الاستلهام" التي يستأنس بها المشرع، بل إن الفصل الخامس من الدستور ينص -خلافا لذلك كله- على "حرية المعتقد" كما ينص الفصل السادس على مبدأ المساواة بين كل "المواطنين" في الحقوق والواجبات أي بما في ذلك المساواة بين الرجل والمرأة وهو أمر مخالف للفقه الإسلامي كما سنتبين ذلك لاحقا.

صحيح ما ذهب إليه جان دانيال حين أكد أن التونسيين "مسلمون صادقون ولائكيون صادقون"، ذلك أنهم يعيدون قراءة الإسلام قراءة تمكنهم من التأكيد تأكيدا قويا بأنه بإمكان الإسلام أن يتوافق مع الديمقراطية وحقوق الإنسان، ومعنى ذلك أن الإسلام حين نحسن تأويله لا يكون متنافرا مع الحداثة[11].

تلك تأكيدات كثيرا ما تكررت ولكن قلّ أن شرحت وهي في أمس الحاجة إلى أن يعمق فيها النظر بدراسة العلاقات بين الإسلام والقانون (الفصل الثاني) وبين الإسلام والدولة (الفصل الثالث) وسنتبين لاحقا أن هذا التوفيق بين الإسلام والحداثة ليس فقط أمرا ممكنا ومرغوبا فيه ولكنه أيضا أقرب ما يكون إلى أشد القراءات وفاء للدين وأقربها إلى وقائع التاريخ. وإن لم يحصل ذلك حتى الآن فذلك مرده لسلسلة من الأحداث التي لا شأن لها لا بروح الدين ولا بالنص القرآني بل هي من آثار سوء تفاهم تاريخي مؤسف. ذلك ما بينه دون هوادة مفكرون مصلحون منذ قرن ونصف بيانا مقنعا ولئن ظل جزئيا مبعثرا. ولكن الحكام يزيلون أفكارهم من البرامج المدرسية عن خوف أو دمغجة أو جهل ويستعيضون عنها بنظريات تقليدية تجاوزتها الأيام من أخطر آثارها أنها تزج بالناشئة في متاهات الضياع.

لقد آن الأوان كي نغير السياسة التربوية تغييرا جذريا ونعلم الناشئة النظريات الحديثة القائلة بالتوافق بين الإسلام والحداثة (الفصل الرابع).

ولكن يحسن بنا بادئ الأمر أن نذكر بمنشأ الحركة الأصولية وبحقيقتها وأهدافها وبجسامة الأضرار التي تسببت فيها حتى هذه الساعة (الفصل الأول). وفي ذلك ما يقوم شاهدا على أن إيجاد أقوم الحلول وأنسبها لهذه المسألة العويصة لمن الأمور الضرورية والعاجلة.

---

[11]. راجع في هذا المعنى :

A. Filali-Ansary, *L'islam est-il hostile à la laïcité* ? Casablanca, Ed. Le Fennec, 1997.

الفصل الأول

الأصـــولية الإسلاميـــة

«لا أشد إزعاجا من الجهل النشط»
غوتة

العنف والظلاميّة

من المعروف أنّ البلاد المصريّة قد كانت عرضةً، فيما بين سنتيْ 1992 و1995، إلى موجة إرهابيّة دامية ذهب ضحيّتها ما لا يقلّ عن 984 شخصا[1]. وقد كانوا من الأقباط في درجة أولى ثمّ، في درجة ثانية، من المناضلين الديمقراطيين والمثقّفين الوطنيين والسّيّاح الأجانب. كما أنّه من المعلوم أنّ البلاد الجزائريّة قد عاشت اضطرابات إرهابية دامية طيلة السنوات الثلاثة التي فصلت بين توقف العملية الانتخابية وعودتها من

---

[1] . راجع: جريدة لابريس *La presse* التونسية بتاريخ 26 دجنبر1995، ص.8 . وانظر كذلك جريدة *ليبراسيون الفرنسية* بتاريخ 26 فبراير 1995 ، ص.1 .
أوردت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان أنّ عدد الضحايا قد بلغ 963 شخصا منهم 333 قتلوا خلال الأشهر العشر الأولى من سنة 1995، وأكدّت أنّ الأصوليين يتحمّلون أكبر المسؤولية في هذه الاغتيالات (راجع : رسالة الفيدرالية العالمية لحقوق الإنسان عدد 16 دجنبر 1995 يناير 1996 ص 10 . ومن ناحيتها صرحت الحكومة المصرية في النّدوة الصحفية التي عقدتها في 11 يونيو 1997 أنه فيما بين 1993 و1997 تجاوز عدد الأسلحة المحجوزة من طرف الشرطة لدى الأصوليين: 6020 بندقية آلية و627 قاذفة روكات و 48000 بندقية من مختلف الأصناف و 10000 مسدس. راجع جريدة لابريس التونسية، 12 يونيو 1997، ص 9 .

جديد بانتخاب اليمين زروال رئيسا للجمهورية سنة 1995. وقد اعتبر حلّ الملاحظين أنّ حصيلة المواجهات الدامية بالجزائر قد بلغت ما لا يقلّ عن أربعين ألف ضحيّة بل يمكن أن تكون الحصيلة أثقل من ذلك، إذ قد تكون في حدود الخمسين أو الستّين ألفا، ثم إنّ عدد الضحايا قد يكون بلغ حدود الثّمانين ألفا حسب إحصائيّات منظمة العفو الدولية.

ولكن من المفارقات العجيبة أنّ موجة الإرهاب هذه قد لاقت، في بداياتها، نوعا من التفهم والتعاطف من قِبَل الأوساط السياسية الأوروبية والأمريكيّة التي عللت ذلك بكون هذا الذعر المرعب يعبر عن مطالب شعبية لم يستجب لها الحُكّام، خصوصا وأنّ أغلبية أنظمة البلدان الإسلاميّة تؤاخَذ على صبغتها غير الديمقراطيّة.

لكن سرعان ما تبين للجميع أن الأصولية الإسلامية إنما هي مشروع سياسي قد يكون مدخلا للعنف والرعب والظلم.

ونحن نتذكر أن الثورة الإيرانية جلبت في البداية كل الإعجاب لشعب أعزل استطاع أن يطيح بدكتاتورية دموية. غير أن القوم قد نسوا أن تلك الثورة أنجزت باسم الدين، بل كأنّهم تجاهلوا أنّ التاريخ كلّه قد أبان بما فيه الكفاية استحالة أن تكون الحكومة الدينيّة ديمقراطية وأنه إذا كانت كلّ الديكتاتوريات شنيعة فإن أشنعها الديكتاتوريّة الدينيّة إذ هي لا تكتفي بالتحكم في العلاقات السياسية والاجتماعيّة، بل أيضا في المواقف الفرديّة، وهي لا تكتفي بالتحكم في السلوكات، بل أيضا في الضمائر وما تخفي الصدور.

فالأصوليون الإسلاميون يلجأون إلى الإرهاب وهم يعتقدون أنّ ما يقومون به إنّما هو بإرادة الله وذلك ما يفسر أنّ الأصولي الإسلامي الذي يقوم باغتيال الناس لا يفكّر في حسامة فعلته ولا في فظاعتها بل في ما سيناله، مجازاةً له، من فراديس الجنّة وهو الاعتقاد الذي يحدوه مخلصا إذا كان مجرّد مناضل قاعديّ.

فليس مهمّا أن يكون الأصوليّ في السلطة أو في المعارضة، وليس مهمّا أن يعارض نظاما سلطويّا أو ديمقراطيّا بل المهمّ أنّ العنف عنده وسيلة عمل عادية يشرّعها ما أخذه مأخذ الغاية النبيلة التي يسعى إليها وهي تركيز سلطان الله لاسيما وأنّ هذا العنف الذي يمارسه يذكّره بالجهاد الذي طالما رددوه على مسامعه بفخر واعتزاز، فقد لُقّن، لأسباب وبطرق سنتعرّض لها لاحقا، أن الجهاد أفضل عبادة وأتقاها وأنّه مكن النبيّ من دحر الكفّار الأشرار والانتصار عليهم.

إنّ هذا الذي نتحدّث عنه هو المناضل القاعديّ الذي لا يعدو أن يكون نتاج ثقافة وحصيلة تاريخ وخصوصا ثمرة تربية معيّنة. أمّا القادة فإضافة إلى كونهم هم أيضا من إنتاج العوامل نفسها ومن إفرازها، فإنّهم يتمتّعون بذكاء كاف يجعلهم قادرين على إدراك جسامة الأضرار التي يحدثونها ومحاولة إخفاء إيديولوجيتهم بالكلام المعسول والطلاء اللمّاع.

إن اللجوء إلى العنف باسم الدين ليس أمرا نظريا بل إن سلوك الإسلاميين سواء كانوا في صفوف المعارضة أو كانوا في السلطة، سلوك مفعم بثقافة العنف. فهاهي السلطة الإيرانية تقدم على "هذا التقدّم التكنولوجي العظيم" المعلن عنه بافتخار وتباهٍ من قِبل المجلس الأعلى الإيراني للعدل في فبراير 1985، والمتمثل في اختراع آلة كهربائيّة من صنع أطبّاء وتقنيّين إيرانيين لبتر أيدي المختلسين[2]. لا شكّ أنّ هذه "التحفة التكنولوجيّة الإيرانيّة" قد استُعملت في أبريل من السنة نفسها لبتر أيدي خمسة "لصوص" كما تزامن ذلك مع تعرّض شخصين اثنين إلى الرجم بتهمة الزنا و160 شخصا إلى الجلد بالسياط لارتكابهم أعمالا محظورة.

ومنذ ذلك العهد تجاوزت تلك الممارسات المرحلة التجريبيّة لتصبح معمّمة ؛ فقد كرّست المجلّة الجنائيّة الإيرانية الجديدة التي دخلت حيز التنفيذ في 9 يوليو 1996، الجلد بصفة رسميّة وذلك باعتباره عقوبة "عاديّة"

---

[2] . محمد العربي بوقرة: المغرب – جريدة أسبوعية تونسية مستقلة، عدد 70، بتاريخ 7 يونيو 1985 .

لأعمال متنوعة متّصلة بالسياسة أو الحقّ العامّ ؛ من ذلك 74 جلدة سوطٍ للمرأة التي يقبض عليها غير متحجّبة في مكان عموميّ، و99 جلدة لمقترفي علاقة جنسية خارج الزواج، والإعدام رجما لمقترفي الزنا، أضف إلى ذلك كله أنّ الإعدام عقوبة منصوص عليها تسلط على كل من يهاجم آية الله الخميني مؤسس الجمهوريّة الإسلاميّة المتوفى في يونيو 1989، أو خلفه آية الله خامينئي.

أما حسن الترابي فقد طبق أثناء الأشهر القليلة التي كان فيها وزيرا للعدل في حكومة النميري بالسودان، قطع اليد لمعاقبة السارق في 96 مناسبة كما ورد في إحصائيّات منظمة العفو الدُّوَلية[3].

وهذا الترابي ذاته، المنظّر الجديد للنظام الإسلامي بالسودان والطامع حاليا في رئاسة الحركة العالميّة الإسلاميّة، كثيرا ما تستجوبه المحطّات التلفزيونية الغربيّة. ورغم هيئته الظريفة وخفّة روحه الناشئة عن لحيته البيضاء الصغيرة، وقسمات وجهه الضاحكة ولغته الإنجليزية المهذبة وحديثه عن العلوم والتقدّم والديمقراطيّة والحداثة وروح العصر وحقوق الإنسان، ورغم اشتهاره عند بعض الغربيين بكونه مثقفا إسلاميّا معتدلا، فإنّه لم يتلفّظ قطّ بأيّة عبارة نقدٍ ذاتيّ تتصل بالجرائم التي اقترفها يوم كان وزيرا للعدل بالسودان أو بالحكم بالإعدام وتنفيذه في شخص منافسه محمود محمد طه الذي اتُّهم بالرِّدة والمروق، بل إنّه تجرّأ على تحيّة مقترفي محاولة اغتيال الرئيس حسني مبارك يوم 26 يونيو 1995 بأديس أبابا، باعتبارهم، حسب قوله "مجاهدين أرادوا طرد فرعون مصر"، وباعتبار أنّ "الله أراد أن يبعث الإسلام من جديد انطلاقا من السودان لينتشر عبر ضفاف النيل فيطهر مصر من الرِّجس"[4].

---

[3]. نشرية منظمة العفو الدولية، أبريل- 1986.

[4]. أنظر مقالة "الإسلاميون السودانيون يشيدون بالمسؤولين عن محاولة اغتيال الرئيس المصري"، جريدة *لوموند* الفرنسية، 7يوليو 1995، ص.5.

أما حق المرأة في المساواة مع الرجل فرفض الأصولية الإسلامية له صار من الأمور المعروفة لدى الجميع ولنا في التجربة الإيرانية نموذج واضح على التصور الأصولي لهذه المسألة[5].

لقد جاءت المجلّة الجنائيّة الإيرانية الجديدة لتضمن عدم معاقبة الزوج المهان الذي يباغت زوجته بصحبة عشيقها فيقتلهما، إذ مهما يكن من أمر فإنّ مآلهما سيكون الإعدام. غير أنّ هذه المجلّة الجنائية الإيرانية لا تعترف للمرأة المهانة بنفس الحقّ في الحالة المماثلة، أي في حالة اكتشافها لزوجها وهو يخونها مع امرأة أخرى، وذلك على أساس أنّها ليست سوى امرأة على كلّ حال، وأنّ زوجها له أن يخونها قانونيا مع زوجة ثانية وثالثة ورابعة، وحتّى إن كانت له أربع زوجات فإنّه يستطيع التخلص ممّن تقبض عليه متلبّسا بالتصريح لها بأنّه قد طلّقها منذ خمس دقائق، وهو أمر يستطيع القيام به دون أن يستلزم ذلك منه أيّ إجراء حسب الفقه الإسلاميّ حتّى مجرد إعلام الزوجة الطالق.

ونفس المنحى الإقصائي نجده عند التيار الأصولي الإسلامي فيما يتعلق بحرية الرأي والمعتقد. فقد أورد عبد الفتّاح عمر المقرر الخاصّ للأمم المتّحدة في مسألة التسامح الديني أنّه وقع في سنة 1995[6] في إيران طرد ما لا يقلّ عن عشرة آلاف موظّف بهائيّ من الوظيفة العموميّة دون اعتراف بحقوقهم في التقاعد رغم مساهماتهم فيه، كما ذكر المقرر نفسه أنّ ما لا يقلّ عن 201 بَهَائِيّ قد قُتلوا[7]، ولم يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ بل أصدر المجلس الأعلى الثقافي الثوريّ أمره القاضي بأن لا يُقبل أطفال البهائيين إلاّ في المدارس الابتدائية والمعاهد الثانوية التي يكون فيها "التعليم الديني موجها

---

[5]. F. Sahenjam, *La Femme lapidée*, éd. Grasset. Cf, Zeghidour, « L'islam et la loi des hommes : la femme infidèle », Le *Nouvel Observateur*, 25-31 octobre 1990, p 76.

[6]. Additif, Visite en République islamique d'Iran, 9 février 1996.

[7]. نفس المصدر ص 16 و17.

توجيها قويًا"[8]، أي مدارس الأصولية الإسلاميّة. وأمّا التعليم العالي فإنّه في حقيقة الأمر ممنوع عليهم لأنّ الالتحاق به مشروط بالنجاح في امتحان يتعلّق بالمعارف الدينية[9]، ومن المعلوم أنّ هذا الامتحان الذي رُكّز بُعيد قيام الثورة قد مكّن من طرد أكثر من ثُلُث الطلبة، أي جميع أولئك الذين تغافلوا عن الإعلان عن إسلامهم النضالي الراديكالي.

ومعلوم أن الديمقراطية تعد في الخطاب الإسلاموي من بدع الغرب، فعلي بلحاج مثلا، وهو الزعيم الأصولي الجزائري، قد صرّح أثناء حملته الانتخابية التشريعية لسنة 1991، أنّ الديمقراطيّة لا علاقة لها بالإسلام بل هي من بدع الغرب، وبالتالي فهي حرام، وأنّ الانتخابات الجارية آنذاك والتي آمن بفوزه فيها لا محالة، ستكون "الأخيرة في الجزائر".

وقد تعرّض صاحب هذا التصريح إلى انتقادات من قِبَل الدعاية الإسلاميّة وأصحابها الذين لم يعجبهم بل أحرجهم أن تتكشّف أفكارهم في عمقها وأن يُفتضحَ مذهبهم في محتواه وأن يتعرّى كلّ الجهد الذي بذلوه في إخفائه وتفننوا في التستّر عليه.

لقد وقع خلط ولبس لبعض الوقت في الأذهان في خصوص المشروع الذي تسعى إليه الأصولية الإسلامية ولكن الغشاوة أخذت تنجلي اليوم وبدأت الأمور تتضح نسبيا. فمشروع المجتمع الذي لأجله يناضل الأصوليّون مجتمع كلياني ديني لن يقتصر الأمر فيه على مصادرة جميع الحريات، الفردي منها والجماعي، ولا على كسر طاقات الإبداع الأدبي والفني، ولا على منع الحوار الفكري وغلق الأذهان، بل سيتجاوز الأمر ذلك كله إلى قمع النساء. وباختصار نقول إنه العودة إلى القرون الوسطى أو قل إنه العودة إلى "عصورنا المظلمة"، ولكن بالسيّارات والحواسيب وما إلى ذلك مما لم يعد لنا منه بُدٌّ من منجزات التقدم التقني. ويعني هذا أننا

---

[8]. نفس المصدر، ص. 16.
[9]. نفس المصدر، ص. 12.

نصبح كما لو كان بإمكاننا أن نكون مجتمعًا متخلفا ولكنه قادر في الوقت نفسه على تقبّل التقنية، وكما لو كان بإمكاننا أن نستسيغ المنجزات العلميّة والتكنولوجيّة، تمثّلا وإدراكا وممارسة، مع بقاء أفكارنا مشلولةً وعاداتنا جامدةً وأوجه السلوك لدينا ثابتة لا حراك فيها.

ويقودنا هذا إلى خطأ فادح في التحليل وهو الخطأ الذي يقع فيه الأصوليون حين يذهبون إلى أنّ تأخّر المجتمعات الإسلاميّة هو تأخّر تكنولوجيّ بحت، وكأنّ هذا الصنف من مظاهر التأخّر يمكن عزله عن العوامل الأخرى، السياسية والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة، في حين أنّ التخلّف إنّما هو ظاهرة شاملة بحكم تداخل جميع هذه العوامل المختلفة، وتلك هي الحقيقة التي لم يفتأ المصلحون يؤكدون عليها منذ بدايات النهضة الإسلامية وذلك أيضا ما لم يرد المحافظون التسليم به قط.

المحافظون والمُصلحون

ليس ثمة ما يخجل في الاعتراف بهذا التخلف إذ هو ظاهر للعيان والشاهد عليه أننا كنا قد استُعمرنا. لا ريب في أن السبب في ذلك وجود مستعمرين أي دول أقوى منا دفعها حب السيطرة والبحث عن الربح إلى أن تستتبع احتلال أراضينا، ولكن إرادة الهيمنة والشغف بالربح لدى المستعمِر لم يشكّلا السبب الرئيسي في استعمارنا. ذلك أنه مما يوسف له أن يقضي أحد قوانين التاريخ البشري بأنه كلما اختلّ ميزان القوى بين جارين مهما كان هذا الاختلال آل الأمر إلى أن يسيطر القوي على الضعيف.

إن السبب الآخر للاستعمار ولعله السبب الجوهري الذي هو من أهم ما يمكن أن ننقطع له بالدرس ومن أحدى ما يمكن أن ننصرف له بالنقد، وهو أنه **ما كان للاستعمار أن يطالنا لو لم نصبح مهيئين لنُستعمر**. وإذن يصبح السؤال الرئيسي هو لِمَ عانت المجتمعات الإسلاميّة، بعد أن عرفت عهدا ذهبيّا، من الانحطاط والتخلّف ؟ أو "لماذا تقدّم الأوروبيون وتأخّرنا

نحن ؟" كما كان يتساءل مفكّرو النهضة العربية الإسلاميّة -في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. إنه سؤال أساسي ولكنه قلّ أن يطرح اليوم لأنه السؤال المرّ ! وهو مرّ لأنه مهما كانت إجابتنا عنه، أي مهما كان السبب أو كانت الأسباب التي تخيرناها لتفسير تخلفنا اقتصاديا أو اجتماعيا أو دينيا أو ثقافيا أو تربويا فإنه يحيلنا إلى ذواتنا نحن، إلى ثقافتنا وإلى سلوكنا. وبالتالي فإن الإجابة الصحيحة ستكون ضرورة من قبيل النقد الذاتي، ومن قبيل إدانة الذات. فهي لذلك إجابة موجعة غاية الوجع. وإنه لمن أيسر الأمور أن يدين المرء الآخرين وأن يحملهم المسؤولية خاصة وأنهم فعلا ليسوا أبرياء.

لم يكن هذا الطرح السليم للمسألة غريبا عن فكر النهضة العربي الإسلامي، فقد تناوله رجال الإصلاح مثل رفاعة الطهطاوي في مصر وخير الدين في تونس والمثقفين الذين جاؤوا بعدهم منذ القرن التاسع عشر، كما تناولته الحركات التحديثية مثل الشبان الأتراك وأحزاب التحرير الوطني. وقد بيّن الجميع أنّه على المجتمعات الإسلامية أن تكون على وعي بالتأخر المتراكم منذ القرن الخامس عشر، وأن تتعلم اللغات الأجنبية وأن تتفتح على الشعوب التي سبقتنا سواء على مستوى العلوم الصحيحة والتكنولوجيا أو على مستوى الأفكار والأنظمة السياسية، وأن نعمل على تطوير رؤانا الفلسفيّة وثقافتنا بصفة عامّة، وهو ما لا يتأتّى لنا إلاّ ببذل جهد فكري نقوى به على التكيف مع العصر الحديث دونما تنصّل من هويتنا. أوَ لم يفعل الغرب ذلك يوم اضطرته أوضاعه له ؟

فلا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أنّ أحد أهمّ العوامل المساهمة في النهضة الأوروبيّة كان منشأه اكتشاف التراث الإغريقي وأنّ ذلك الاكتشاف إنّما حصل بفضل العرب الذين ترجموا وأسهموا في المحافظة على الفلسفة والعلوم الإغريقيّة وإثرائها.

ولا ينبغي أن ننسى أنّ الأرقام المستعملة اليوم في العالم كلّه، (باستثناء بلدان المشرق العربي !!) تسمى الأرقام العربية وقد كان أخذها عن العرب

وأدخلها إلى العالم الأروبي في القرن العاشر البابا سيلفاستر الثاني Sylvestre II، وهو أول فرنسي يصل إلى أعلى مسؤولية في هرم الكنيسة المسيحية الرومانية وكان "معجبا بالحضارة العربية الإسلاميّة"[10]، وليس الذي ذكرنا إلاّ مثالا من أمثلة عديدة مليئة بالمعاني.

وينبغي علينا أن لا ننسى المساهمة العظيمة التي قدّمها ابن رشد في انبثاق العقلانية في أوروبا، وهو أمر قلّما جادل فيه أحد. ففي أواخر القرون الوسطى كانت حركة الترجمة العلميّة، وخصوصا الرياضيّات وعلم الفلك والطبّ..، تنطلق، أساسا من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية.

ومن المؤسف أنّ ابن رشد قد عاش الغبن في بلده، إذ قُمِع وأُحيط بسياج من الصمت بل إنّ مؤلّفاته قد أُحرِقت. نعم لقد كان ضحيّة ظلاميّي زمانه وقُطّاع طرق العلم والمعرفة.

ورغم ذلك فقد وجدت أفكاره، في أروبا وخارج موطنه، أرضا خصبة إذ نبتت بذورها ونمت وأزهرت، مما جعل البعض لا يتعرّف على أنّ التسمية الإفرنجيّة (Averroès)، هي تحريف لابن رشد[11]، ذاك الذي نحت الفكرة القائلة بأنّ للعقل البشري دورا حاسما في فهم النصوص المنزّلة وتأويلها وانّ العقل لا يقلّ عنها قيمة وأهمّية باعتباره يسندها ويدعمها.

ولئن بدت لنا هذه الفكرة اليوم بديهية، فإنّها قد مثّلت حجر الزاوية في الفكر الحديث برمّته بل إنّها كانت قد شكّلت ثورة في ذلك العهد.

على أنّ أفكار ابن رشد لم تكن فريدة منعزلة بل نجد لها صلات قربى مع أطروحات المفكّر اليهودي "ميمونيد" Maïmonide المعاصر له، من جهة، وتلك التي ستظهر لاحقا لدى القديس توماس الأكويني Saint Thomas d'Aquin، من جهة أخرى، فمن ثوابت التاريخ أن تأخذ الحضارات عن بعضها البعض وأن يكون التقدّم الإنساني ثمرة التأليف بين

---

[10] J. P.Préoncel-Hugoz, *Le Monde*, 9-10 juin 1985, p.2.

[11] F.F.Charfi, revue *Alliage* (France), n°22, 1995, p.2.

مختلف المساهمات. وإذا كنا أعرنا غيرنا أمس فلم لا نستعير منه اليوم ؟ بل إن واجبنا أن نقبل على ذلك في غير حرج ولا عقد وهو أمر يتطلب منا أن نسلم بتأخرنا ونقبل على نقد أنفسنا، ونرجّ عاداتنا ونخلخل قناعاتنا ورفاهيتنا الذهنية الفاسدة **فالتغيير لا يتأتى -في أحيان كثيرة- إلا بثمن هو ألم النفس وتمزق الذات.**

كانت الحياة السياسية في تونس كما في غيرها من البلدان منذ قرن ونصف حتى اليوم تتسم بصراع لا هوادة فيه يبلغ أشده أحيانا بين قوتين أساسيتين متناقضين، قوة الفعل والتقدم وقوة المحافظة والجمود.

فعندما وعى خير الدين[12]، وهو مؤسس تونس الحديثة، بتخلّفنا وقرر العمل على استحثاث اليقظة، عمد إلى تأليف كتاب سماه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** سنة 1868[13]، وكانت غايته وصف كل مظاهر التقدّم التي شملت الميادين العلميّة والاقتصاديّة والاجتماعية والثقافية والسياسية التي تحقّقت في أوروبا، ودعوة التونسيين إلى التفتّح على العالم بتعلّم لغات أجنبيّة وحذق علوم جديدة. كما لاحظ خير الدين أنّه لم يكن في ذلك الوقت أي وجود في تونس لا لحياة سياسية ولا لحياة فكريّة بسبب وجود قطب وحيد هو الجامعة الدينيّة، جامعة "الزيتونة"، التي كانت منغلقة على ذاتها تعيش خارج الزمن إذ لم يكن يدرس فيها إلا الشريعة والسيرة النبوية والنحو العربي وذلك بمحتويات وطرق لم تتغيّر منذ عِدّة قرون.

---

[12] راجع م. صميدة : خير الدين الوزير المصلح 1873-1877 الدار التونسية للنشر، 1970. وانظر كذلك J.S. Van Kriken, Khéreddine et la Tunisie 1850-1881, éd. Brill, Leiden. والترجمة العربية من طرف سلامة - نشر سحنون، تونس، 1988.

[13]. ترجم آنذاك الى التركية والفارسية والافغانية والفرنسية وأعيد طبعه مؤخرا بتونس من طرف الدار العربية للكتاب سنة 1990 وبالصيغة الفرنسية تحت عنوان :

Essai sur les réformes nécessaires aux Etats musulmans par M. Morsy. Traduction rééditée en 1987 par Edisud.

وعندما دُعي خير الدين سنة 1873 إلى الاضطلاع بمهام الوزارة الأولى قام بعدة إصلاحات أهمها إنشاء المعهد الصادقي الذي أوكل إليه مهمة تعليم اللغات الأجنبية والعلوم الصحيحة وفي الوقت نفسه قرر، في غير يأس من الزيتونة، أي يصلح شأنها فأذن بتغيير برامجها وأساليب عملها، غير أنه بقدر ما كان لإنشاء "الصادقية" من تأثير بقدر ما ظل إصلاح "الزيتونة" دون أثر يذكر بسبب الثقل الذي كان لحركة المدرّسين بها[14].

ومنذ ذلك الحين حتى الاستقلال، أي بعد ثمانين سنة، أصبح التونسيون المثقفون منقسمين إلى عائلتيْن كبيرتين، تتكوّن أولاهما من الصادقيين المسلّحين بازدواجيّة ثقافية والمتفتحين على الحداثة والمتطلعين إلى المستقبل، في حين تضمّ ثانيتهما الزيتونيين المنغلقين على العروبة والمحافظين عقلا وثقافة.

ففي سنة 1905، نشر عبد العزيز الثعالبي كتابه "**روح التحرر في القرآن**"[15]، حيث نادى بتعليم البنات والتخلّي عن الحجاب التقليدي، فلاقت دعوته تلك الترحاب من جهة والتشنيع من جهة أخرى إذ استقبلها الصادقيّون استقبالا حارّا، وأشادوا ونوّهوا بها..، في حين واجهها المدرسون الزيتونيون بمعارضة واستنكار شديدين.

وفي 1910 لما أضرب الطلبة الزيتونيون إضرابا دام أشهرا مطالبين بإصلاح التعليم الزيتوني وتحديثه لاقوا معارضة شديدة من طرف شيوخهم[16] فلم يأت نضالهم إلا بإصلاحات جزئية ضئيلة لا تتناسب البتة مع ما كان مرجوا[17].

---

[14] . انظر في مجمل هذه المسألة N. Sraïeb, *Le collège Sadiki*, éd, Alif, Tunis.

[15] . دار الغرب الإسلامي- تونس 1985 .

[16] . *La dépêche tunisienne*, 10 avril 1910 .

وتقرير ناظري جامع الزيتونة إلى الوزير الأول بتاريخ 16 أبريل 1910، ذكره التوفيق العيادي: *الحركة الإصلاحية والحركات الشعبية بتونس العاصمة 1906-1912*، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1986، ص. 131.

[17] . ت. العيادي المذكور، ص.133.

وعندما نشر الطاهر الحدّاد كتابه **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**[18] سنة 1929، مناديا بتحرير المرأة، تحمّس له الصادقيّون وغضب عليه الزيتونيّون[19].

وأمّا الحركة الوطنيّة بتونس فقد قادها الصادقيّون الذين سيشيّدون، عند الاستقلال، دولة جديدة تكون فيها الغلبة لصالح انتهاج سياسة تحديثيّة للمجتمع وللهياكل الحكوميّة. ويتّضح ذلك خاصّة في حذف المحاكم الشرعيّة وفي حل الأوقاف وفي سنّ مجلّة الأحوال الشخصيّة التي ألغت تعدّد الزوجات وفرضت الإجراءات القضائية للطلاق وغيرها من التدابير والتحديدات التي أثارت وقتئذ معارضة أغلب مشايخ الزيتونة وامتعاض رؤوس القضاء الديني.

غير أنّ المعارضة الصادرة عن هذه الجامعة والدالة عن تجذر العقلية المحافظة لديها واستغراقها في القدم قرونا، لم تحظ بانتشار واسع ولم يكن لها أثر شعبيّ يذكر بل بقيت منحصرة في حلقات الفقه الضيقة.

أما اليوم فإنّ الحركة الأصولية قد عادت لتحمل مشعل المحافظة الزيتونيّة القديمة بالاعتماد على نفس المرجعيات مثل الدين كما كان يفهم منذ ألف سنة، ورفع نفس الشعارات كالمعارضة المطلقة لتحرير المرأة ولحداثة المجتمع، والاقتصار على اللغة العربية ونبذ اللغات الأجنبية والانغلاق الثقافي، وبذلك فالطرح واحد والمضامين واحدة ما تغيرت سوى نوعية القادة وطرق العمل.

فقد انحدر القادة الزيتونيّون القدامى من أصول أرستقراطيّة ووردوا من أوساط غنيّة مترفّهة. وكانوا يلقون دروسهم بلغة أنيقة ويقومون بعملهم في حلقاتهم بهيئة يغلب عليها الوقار والتأدّب. ثمّ إنّهم كانوا، دوما، قريبين من السلطة، مناصرين لكلّ متربّع على عرشها، فيحاولون التأثير عليه بِجرّه

---

[18]. أعيد نشره في الدار التونسية للنشر، تونس، 1972 .

[19]. انظر : أحمد الدرعي، *حياة الطاهر الحداد* - الدار العربية للكتاب، 1975.

إلى اتّجاه تقليدهم الثقافي. غير أن الشكّ أخذ يتسرّب إلى قناعاتهم شيئا فشيئا. والحق أنهم لم يكونوا أغبياء إذ أدركوا أن التجديدَ مآل حتميّ فحاولوا إنقاذ ما أمكن إنقاذه وذلك بتوجيه أبنائهم إلى المدارس الحديثة ضمانا لمستقبلهم. لقد أدرك التقليديّون النهاية المحتومة فخسروا المعركة دون خوضها بصفة فعليّة.

أمّا القادة الأصوليّون الجدد فإنّهم، في أغلبهم قد وردوا من أوساط شعبيّة بل إنّ آفاقهم الشخصيّة وأوضاعهم المهنيّة ليست في منزلة ما كانت عليه عند سابقيهم بل هي أقلّ شأنا، وهم يخاطبون الأوساط الشعبية الأقلّ حظّا.

والحاصل أنّ الانتقال من التقليديين القدامى إلى أحفادهم الجدد قد ضيّع أشياء كثيرة ؛ فقد تقهقر التأنّق في الكلام، والظرافة في التأدّب والثقافة الواسعة لفائدة الفكر المتبلّد والمعرفة السطحية والعنف، ولكن المرجع الإيديولوجي والأهداف الاجتماعية والسياسية بقيت هي نفسها. فامتداد النسب ثابت بين المحافظين المثقفين والمحافظين الشعبيين ثبوتا لا ريب فيه. لذلك كان على قوى التقدم وقد أصبحت لها مكاسب توجب الدفاع عنها أن تواصل اليوم المعركة أكثر من أي وقت مضى.

إنّها لمعركة واحدة، تلك التي تواجه فيها، مع مطلع هذا القرن، الوطنيون وعملاء الاستعمار، والتقدميون والمحافظون في أواسط القرن الماضي وهي اليوم دائرة بين أنصار الحداثة والأصوليين. لقد كانت المعركة دائما معركة بين التفتح والانغلاق، وبين الفعل والجمود وإن اتخذت - بحسب الظروف- أشكالا متنوعة وتركزت -في كلّ فترة- على بعض الموضوعات المعيّنة.

ففي مطلع هذا القرن تعلق المشكل الأساسي بالموقف من المُستعمر. وقد تأسست الحركة الوطنيّة في تونس وقيدت منذ انبعاثها حتى الاستقلال، من قِبَل مناضلين، كانت تُطلق عليهم تسمية "الوطنيّين"، ويُنعتون بـ"حماة الوطن"، ويمكن أن نسميهم اليوم بأنصار الحداثة، وذلك

اعتبارا لتكوينهم وثقافتهم واختياراتهم السياسية ورؤاهم الاجتماعيّة ؛ فجريدة "الحاضرة" المؤسسة في سنة 1888، أي بعد سبع سنوات فقط من انتصاب الحماية، كان الأعضاء المؤسسون لها، وهم سبعة عشر مناضلا في كلّيتهم شبه المطلقة، صادقيّين، أي أنّ لهم تكوينا حديثا[20].

وقد كانت هذه الجريدة، التي تواصل صدورها إلى غاية سنة 1911، الصوت الناطق باسم نخبة الفترة الانتقالية والتي قامت ببلورة سياسة الانتلجنسيا التونسية إزاء السلطة الاستعمارية ووضعت أولى المطالب السياسية والشروط الاقتصاديّة والثقافيّة وأيضا تلك المتّصلة بميدان التعليم.

وقد عني عبد الباقي الهرماسي، الذي تناول بالدرس تكوين النخبة التونسية ودورها في عهد الحماية، بتحليل فكرة "القائد" في الحركة الوطنية. أما بخصوص تكوين القادة فقد وجد أن ثمانية وثلاثين شخصية من ضمن تسعة وثلاثين من أبرز القيادات كانوا يتوفرون على تكوينين عصري، وواحد فقط كان تكوينه زيتونيا تقليديا[21]. وقد توصل التوفيق العيادي إلى نفس الاستنتاج[22].

وقد كان لزاما على هؤلاء القادة أن يناضلوا على جبهتيْن اثنتيْن طيلة كامل الفترة الاستعماريّة ؛ فقد كانوا، من جهة، يقاومون المستعمر من أجل تأكيد الهوية الوطنيّة، ومن أجل الدفاع عن مصالح الشعب التونسي، كما كان عليهم، من جهة أخرى، أن يتصارعوا مع قوى التخلّف وتوازع الجمود لأجل تأكيد ضرورة التفتّح على العالم والانتفاع من علم الآخرين ومن تجاربهم.

وهكذا يتبين لنا أن أصوليي اليوم إنما هم ورثة قوى مقاومة التقدم وامتداد لهم وهي القوى التي شهدتها تونس على امتداد تاريخها الحديث.

---

[20]. راجع : علي العريبي. أطروحة دكتوراه- كلية الآداب- تونس.

[21] B. Harmassi, *Etat et société au Maghreb*, éd. Anthropos, Paris, 1975, p. 133. V. aussi : N. Sraïeb, *Le Collège Sadiki*, p. 296-297.

[22]. توفيق العيادي. المرجع المذكور، ص. 64.

النزعة التقليدية المناضلة

في سنة 1904، وحالما بدأ محمد عبده ورشيد رضا يصدران مجلة "المنار"، في البلاد المصريّة، وبناديان فيها بإصلاحات محتشمة، اجتمع علماء الزيتونة، في تونس، وحرروا عريضة أرسلوها إلى الحكومة "التونسيّة" آنذاك، أي في الحقيقة إلى السلطات الاستعماريّة، طالبوا فيها بمنع توزيع الجريدة في الإيالة التونسيّة، زاعمين أنّها تهاجم الأولياء الصالحين، وتنادي بفتح باب الاجتهاد من جديد، وتعبّر عن أفكار مختلفة عن تلك التي وردت في المذاهب الأربعة، وذلك أنّ "المنار"، حسب زعمهم "تجد قراءها من بين الشباب الطالبي بالجامع بتونس، وسينتهي بها الأمر، إن لم نتّخذ حذرنا، إلى تلقينهم أكثر الأفكار تعارضا مع مبادئ السنة المطهرة"[23]. كما طالبوا في العريضة نفسها، بحقّ الرقابة على كلّ مقال يُنشر ويتّصل بالدين. وذلك على الرغم من أنّ هؤلاء الشيوخ كانوا يكتبون مقالات وينشرونها في الجرائد التونسيّة ينتقدون فيها أطروحات "المنار" ويصرّحون فيها، من جهة أخرى، أنّ الأرض ليست كرويّة الشكل وأنّها لا تدور حول الشمس، وأنّ من يقول خلاف ذلك فقد خالف القرآن[24].

غير أنّه من حسن الطالع أن يوجد، من حين لآخر، زيتونيّ يتمتّع بذكاء وقّاد وعقل متحرر ويتصف بشجاعة المقاوم الصادق فيخرج عن الدروب المطروقة ليقترح أشياء جديدة ولكنّ جميع من جازفوا بارتكابهم مثل هذه التجاوزات "الطائشة" كان مصيرهم أن رجمتهم صواعق الأرستقراطيّة الزيتونيّة.

ذاك ما وقع للأستاذ المصلح محمد شاكر، في صفاقس، إذ اجتمع المجلس الشرعي هناك وطالب في سنة 1902 بعزله وسحب شهائده العلمية

---

[23]. انظر الترجمة الفرنسية لهذه العريضة في "*روافد*"، عدد 2، 1996، ص. 93-97.

[24]. راجع: التليلي العجيلي: "المحافظون وحركات الاصلاح في تونس بين 1895 و 1914"، مجلة *روافد*، عدد 2 ص. 61.

التي كان تحصّل عليها من الجامع الأكبر، ونـال المجلس مـا طالـب بـه لأن الأستاذ كان من تلاميذ المصلح المصري محمد عبده وصديقا له وداعيـا مثلـه لترك زيارة الأولياء والتمسح على أعتابهم[25].

وذاك ما حـدث للمفكّر التونسي الطاهر الحدّاد عندمـا نـادى بتحرير المرأة إذ ثارت ضدّه ثائرة الزيتونة وقابلته بمحاكمة أفكاره وطروحاته ونشـر كتاب ينقضه ويعارضه حبّرةٌ أحد أساتذتها التقليديين[26].

ونفس المواجهة قوبل بها علي عبـد الـرازق مـن قِـبَل شيوخ الأزهـر عندما نشر كتابه **الإسلام وأصول الحكم**، وهو كتاب سيحتفظ به التـاريخ لاحقا باعتباره أحد أهمّ مؤلّفـات الإصـلاح الإسلامي في القـرن العشـرين، وقد حذت الزيتونة حذوهم بقلم أحـد أعـلامهـا[27].

غير أنّ ردود الفعـل هذه لم تبلـغ قسـاوتها مـا بلغتـه مـع الشيخ عبـد العزيز الثعالبي مؤسس حزب "الدستور". فقد بدأ الشيخ يبلور أفكـاره منـذ سنة 1895 بجريدته **سبيل الرشاد**. إلا أن الجريـدة توقّفـت بعـد مـرور سـنة بفعل ضغوط وُجهاء الزيتونـة[28] فـاكتفى عندهـا بنشـر أفكـاره مشـافهة في الأسواق والمقاهي غير متحرج من نقد الأولياء الصالحين وخصوصا سـيدي عبد القادر الجيلاني[29] الذي كان أكبرهم حظوة لدى الأوسـاط الشـعبيّة في ذلك الوقت، ثم إنه كان يعمل جاهـدا على إعادة النظـر في الصيـغ المثاليـة للتاريخ الإسلامي السائدة في التعليم الزيتوني. فكان يذهب إلى القـول بـأن "الخليفة عثمان كان أوّل من ركّـز الحكـم الاسـتبدادي والنظـام المطلـق في

---

[25]. ب. عبد الكافي، الجريدة اليومية التونسية *الصباح*، 4 أبريل 1963. و
A. Kraiem "Le premier procès de Abdelaziz Thaalbi (juillet 1904), in *Revue d'histoire maghrébine*, n°41-42, juin 1986, p. 12.

[26]. محمد الصالح بن مراد : الحداد على امرأة الحداد.

[27]. محمد الطاهر بن عاشور : النقد العلمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم 1925، القاهرة، المطبعة السلفية.

[28]. راجع التليلي العجيلي، سالف الذكر، ص 71 .

[29]. C. Ben Attar, « Souvenirs du palais », *Le Petit Matin*. (صحيفة تونسية) بتاريخ 31 غشت 1935، ص3.

الإسلام"[30]. وإضافة إلى ذلك، كان الثعالبي يفضح محتويات التعليم الزيتوني ويكشف عيوب مناهجه فيصفه بكونه "تعليما غير مفيد" وبأنّه علم "غير ذي نفع" وبأنّ جامعة الزيتونة لا تكوّن غير "البروليتاريا المثقفة". والحال أنّه كان من الأجدى "تكوين حرفيين يتخرّجون وفي أيديهم "صنعة" تسمح لهم بالعمل والعيش والكسب عوض خلق أشباه "المثقّفين"[31]. ولقد ذهبت به شجاعته إلى حدّ التشهير بالأرستقراطيّة الزيتونيّة التي يعمد تعليمها إلى "أن تحشو الأدمغة حشوا وتبلّد الأذهان و الحال أن عليها أن تثري العقول بالمعارف الصحيحة والمفيدة"[32] كما عمد إلى نقد "فساد" هذه الأرستقراطية و"جهلها"[33].

وعندها تشكل سنة 1904 تكتل جمع رؤساء الطرق والزوايا ولاسيما الطريقة العيساوية[34] ومشايخ الزيتونة، أي أن هذا التكتل تكوّن من رؤساء الإسلام الشعبي والإسلام الرسمي معا[35]. فأما الصنف الأول فقد نظم مظاهرات هدفها محاولة تلنيشه وقتله. وأما الصنف الثاني المتكون من أهل الشرع فقد دعا المجلس الشرعي بشِقّيْه المالكي والحنفي للانعقاد قصد معالجة قضيّة الثعالبي والنظر فيها، ودعوته للمثول والمحاكمة[36] وقد كانوا يستعدّون للحكم عليه بالإعدام من أجل التطاول على الدين والرِّدّة[37]، بل إنّ هذا الحكم قد يكون صدر فعلا كما قيل آنذاك[38] وإن كان الأمر غير

---

[30]. أ. كريم المشار إليه سابقا، ص. 104.

[31]. بن عطار –مصدر سابق– 1 سبتمبر 1945.

[32]. بن عطار المشار إليه سابقا.

[33]. كريم المشار إليه سابقا، ص. 110.

[34]. كريم المشار إليه سابقا، ص. 107.

[35]. لطيفة الأخضر الغول : *الإسلام الطرقي والتحولات السياسية و الاجتماعية بتونس في العهد الاستعماري 1881- 1934*، كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية بتونس، 1990، ص. 128.

[36]. راجع رسالة المفوض العام لدى الإقامة العامة لفرنسا بتونس إلى وزارة الخارجية الفرنسية والمؤرخة في 25 يوليو 1904 والمنشورة في مجلة "وثائق" الصادرة عن المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية بتونس لسنة، 1993 ، عدد 19، ص 37 .

[37]. راجع : كريم المشار إليه، ص. 106 .

[38]. "وثائق" عدد 13، 1990، ص 26. بن عطار *Le Petit Matin* بتاريخ 1935/08/13، ص 3.

مؤكد، غير أنّ السلطات الفرنسية سحبت الدعوى من المحكمة الشرعيّة لتسلّم "المتّهم" إلى "الدرية" وهي المحكمة الجناحية العصرية، التي تعاملت مع القضيّة تعاملا أساسه تهدئة الخواطر، فكان أن قضت بسجنه مدة شهرين.

لقد صرّح الثعالبي أمام المحكمة قائلا : "إنّ الأفكار التي أعتنقها والآراء التي أدعو إليها لا تتعارض البتّة مع التعاليم الدينيّة، وغاية ما في الأمر أنها تريد أن تخلّص الدين الإسلاميّ من جميع ما علق به نتيجة الجهل والتزمّت وإغراءات الثروة وذلك لأحل أن نعيد إليه صفاءه الأوّل الذي كان مصدر قوّته"[39] وأضاف "أرجو من صميم الفؤاد أن أكون آخر ضحيّة من ضحايا التعصّب"[40]. إنّنا ونحن نستمع إليه، نخال أنفسنا نستمع إلى ديمقراطيّ مسلم معاصر وهو يقاوم الأصوليّين في أيّة بقعة من بقاع العالم الإسلاميّ.

إذا كانت الأرستقراطية الزيتونية قد وقفت في وجه الإصلاح فإنها لم تتأخر في نفس الوقت في الإفتاء باسم الدين لفائدة مشاريع استعمارية في تونس كتسهيل الاستعمار الزراعي والتجنيس وغيرها من المشاريع[41]، هذا مع العلم أن عددا من الزيتونيين كانوا وطنيين مناضلين.

وأمّا المؤسسة ذاتها، أي الزيتونة التي تأسست منذ حوالي ثلاثة عشر قرنا، فقد عرفت، أثناء النصف الأول من تاريخها، لحظات عزّ ومجد وتجاوز صيتها الآفاق التونسية بل إنّها كانت المنارة المشعّة على العالم العربي وخاصّة البلدان المغاربيّة، إشعاعا لامثيل له من حيث القيمة والوزن. ولكنّها بدأت في الفتور فالتكلّس والجمود بل أصبحت منذ قرنيْن أو ثلاثة، قلعة من

---

[39] . ابن عطار المشار إليه.

[40] . *La Dépêche tunisienne*، 24-07-1904.

[41] . التليلي العجيمي المشار اليه سابقا ص 64 إلى 66 و ص. 67 مع الحاشية رقم 84 . انظر كذلك النص الكامل لتقرير المقيم العام لفرنسا بتونس حول كل ملابسات قضية التجنيس في دورية "وثائق" العدد الأول المعهد الأعلى لتاريخ الحركة الوطنية بتونس.

قلاع المحافظة ؛ فقد انغلقت على نفسها وتغافلت عمّا يحدث حواليها وفي العالم، وعن كل ما لا يتصل بالشريعة والتاريخ الإسلاميين وبالنحو العربي. وحتى بالنسبة إلى ما يتصل بالإسلام فإنها تشبثت بالتصورات الذغمائية دون سواها حتى أنه إذا ما صادف أن خرج من صفوفها مصلح سارعت مباشرة بطرده. والحق أنها بذلك انخرطت في حركة انحطاط المجتمع برمته وانحطاط البلاد بكاملها.

فهل كانت الزيتونة إذن ضحية هذا الانحطاط أم متسببة فيه ؟ ذلك سؤال من العسير الإجابة عنه. غير أنه لما كان للنخبة على الدوام الدور الحاسم في صيرورة المجتمع، ولما كان الزيتونيون يشكلون لمدة طويلة نخبة البلاد، فإنه لا يمكن تبرئتهم من كل مسؤولية.

برنامج الأصوليين

وفي وضع هو اليوم أشد ما يكون تباينا مع ما كنا عليه في الماضي، وفي إطار معطيات وطنية ودولية، اجتماعية واقتصادية وثقافية، مختلفة تماما عمّا كانت عليه البلدان الإسلامية في القرن التاسع عشر وخلال النصف الأول من القرن العشرين، يجد الباحث الثابتة نفسها وهي أن المطلب الحقيقي الوحيد للحركات الإسلامية إنما هو تأكيد الصبغة الدينية للدولة وتطبيق أحكام الفقه. وأما تحرير الإنسان ومسألة التنمية أي ما كانت الشعوب الإسلامية في أمس الحاجة إليه فإنها تبقى أهدافا لا صلة لها البتة باهتمامات الأصوليين.

فسواء توقف المرأ عند التجربة الإيرانية في أبعادها وملابساتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أو نظر في تجربة طالبان في أفغانستان وتجربة الأصولية الإسلامية في السودان، أو تتبع بالدرس كتابات الزعامات الأصولية الإسلامية في كل من مصر والمغرب العربي، فإنه لابد وأن يخلص إلى نفس الاستنتاج الذي خرج به حميدة النيفر والذي مفاده أن تطبيق

الشريعة قد أصبح عند بعضهم فلسفة التغيير والمشروع القادر على إخراج المجتمعات الإسلاميّة من المأزق الذي وُجدت فيه[42].

تلك هي فلسفة الأصولية الإسلامية منذ ولادة الإخوان المسلمين بمصر في أواخر سنة 1920 حتى اليوم. فحسن الترابي لا يتردد في القول بأنّ تطبيق الشريعة هو : "أحد مظاهر الاستقلال الحقيقي وعلاماته" وأنّه باستطاعته أن يجعلنا نخرج من "الحلقة المفرغة للفقر والفاقة والمديونية والعجز الاقتصادي"[43].

وللتذكير فإنّ سيد قطب، الذي ترى فيه الاتجاهات الأصولية الإسلامية، إلى جانب المودودي، أحد منظري الحركة الإسلامية الحديثة إن لم نقل منظرها، يعتبر في مؤلّفاته وخاصة **معالم في الطريق**[44] أنّ : "اتجاهات الفلسفة بجملتها، واتجاهات علم النفس بجملتها...، ومباحث الأخلاق بجملتها..، واتجاهات التفسيرات والمذاهب الاجتماعيّة بجملتها..، من الفكر الجاهلي"، أي غير الإسلاميّ..، ومعظمها، إن لم يكن كلّها، يتضمّن في أصوله المنهجيّة عِدَاء ظاهرا أو خفيًا للتصور الديني جملة وللتصور الإسلامي على وجه خاصّ، ويعني ذلك أنّ "المجتمع الجاهلي هو كلّ مجتمع غير المجتمع المسلم"(ص. 120)، وبهذا التعريف تدخل في إطار "المجتمع الجاهلي" جميع المجتمعات القائمة في الأرض..، إذ "تدخل فيه المجتمعات الشيوعية..، وتدخل فيه المجتمعات اليهودية والنصرانية في أرجاء الأرض جميعا" (نفس الصفحة). وإذنْ، فإنّ : "حكاية أنّ "الثقافة تراث إنساني" لا وطن له ولا جنس ولا دين..، حكاية صحيحة عندما تتعلّق بالعلوم البحتة وتطبيقاتها العملية دون أن تتجاوز هذه المنطقة إلى التفسيرات الفلسفية، ولا إلى الفنّ والأدب ..، ولكنّها فيما عدا ذلك إحدى مصايد اليهود العالمية التي يهمّها

---

[42]. 15 - 21- مجلة تونسية عدد 10 .

[43]. المرجع السابق.

[44]. سيد قطب "معالم في الطريق" دار دمشق للطباعة و النشر ص 120 - 129 ونصر حامد أبوزيد. نقد الخاطاب الديني، دار سينا للنشر- القاهرة 1992 ص 48.

تمييع الحواجز كلّها ..، لكي ينفذ اليهود إلى جسم العالم كلّه. وإذَنْ، فينبغي نبذ كلّ ما ليس إسلاميّا، لأنّه دليل على "الثقافة الجاهلية المناهضة للثقافة الإسلاميّة" (ص. 173).

على أنّ التمييز العدائي هذا ليس خاصّا بما هو خارج الإسلام بل ينبغي إجراؤه داخل تراث الإسلام نفسه أيضا ؛ فالباكستاني المودودي يرى أنّه، بعد الخلفاء الراشدين الأربعة، أي بعد ثلاثين سنة من موت النبي "تدفق خليط متكوّن من الفلسفة والأدب والعلوم من اليونان وإيران والهند... وبذلك بدأ الخلاف النظري بين المسلمين، بدأت عقائد المعتزلة ونزعات الشك والإلحاد، وبدأ الاتجاه إلى الفرقة والخلاف في مجال العقائد... ووجدت فنون الرقص والموسيقى والرسم وهي فنون غير إسلامية تشجيعا من أولئك الذين كان محرما عليهم أن يقترفوا هذه الفنون القبيحة"[45].

ويؤدّي هذا الرفض الشامل لكلّ ما أنتجه الفكر الإنساني خارجَ الحيز الإسلامي وحتّى داخله، إلى رفض الديمقراطيّة وكلّ روح ديمقراطية.

ولقد بنى المودودي وسيد قطب أسس الحركة الإسلاميّة السياسية الحديثة اعتمادا على مقدّمات يجدر بنا أن نتوقف عندها ؛ فالإسلام، حسب هذيْن المؤلّفين، قد حرّر الإنسان بتعويض عبوديّة الإنسان للإنسان بعبوديّة الإنسان لله، وإذا ما حصل العكس فذاك يعني "تأليه الإنسان". وفي هذا الصدد يعتقد سيد قطب "أنّ إعلان ربوبية الله وحده للعالمين يعني الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها ويعني كذلك التمرد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض الحكم فيه للبشر بصورة من الصور، أو بتعبير مرادف الألوهية فيه للبشر ومصدر السلطات فيه البشر. هو تأليه للبشر يجعل بعضهم لبعض أربابا من دون

---

[45] . المودودي A. Short history of the islamic revaivalist movement, Lahore Pakestan 3rd ed.1979 p 30. - انظر أيضا نصر حامد أبو زيد المرجع السابق ص 62.

الله"[46]. تكمن إذن حسب هذا المنظر "قمة التحرر في العبودية لله"[47] التي تعني تطبيق الفقه الذي وضعه الفقهاء والذي يعمل الإسلاميون على الرجوع إليه. ويضيف سيد قطب "أن هناك حزبا واحدا لله لا يتعدد وأحزابا أخرى كلها للشياطين وللطاغوت"[48].

مسلمون وأصوليون إسلاميون

حلل برهان غليون، في كتاب له نشر أخيرا[49]، الظاهرة الإسلامية موجها الانتقاد إلى الأنظمة السياسية للبلدان الإسلاميّة التي اعتبرها أنظمة استبداديّة في أغلبها، وهو محق فيما ذهب إليه، غير أن الظواهر غاية في التعقيد حتى أن العوامل المختلفة يكون بعضها للبعض تارة أسبابا وتارة مسببات بحكم ما هو قائم بينها من علاقات جدلية. فالاستبداد يمكن أن تنشأ عنه الظاهرة الإسلامية ولكن الظاهرة الإسلامية يمكنها هي أيضا أن تولّد الاستبداد وحتى أن تكون له حجة وعذرا.

والأكيد أن الديمقراطية لا تدوم ولا تتأتى ممارستها إلى حين، إذا ما اعتقد جزء لا يستهان به من الشعب أنه يمتلك الحقيقة المطلقة وآمن أن له الحق بل من واجبه أن يفرض تلك الحقيقة بالقوة، أي إذا ما اعتنق ذلك الجزء أيديولوجيا معادية للديمقراطية. وعلى هذا الأساس فإن ما يؤسف له أن وجود الأصولية قائم فعلا في كلّ البلدان الإسلامية وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان الإسلام يولد ضرورة ثقافة معادية للديمقراطية ؟

ولا يمكن لإجابتنا إلاّ أن تكون سريعة وبالنفي القاطع بل إنّ القصد من كلامنا هاهنا يتمثّل في البرهنة على أنّ الأصولية ليست قدرا محتوما..،

---

[46]. سيد قطب، المرجع السالف الذكر، ص. 81، ونصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص. 64-65.
[47]. نفس المرجع السابق.
[48]. سيد قطب المرجع السابق ص 136 .
[49]. *Islam et politique, la modernité trahie* .ed. La Découverte. Paris, 1997

كما يتمثّل في التدليل على أنّنا لسنا إزاء قضيّة دينيّة بل الأمر يتصل بمسألة ثقافيّة وتربويّة، وبالتالي كان من الضروري أنْ نميّز بين المسلم والإسلامي.

فالإسلام هو عندنا معشر المسلمين دين شعبي هادئ، إذ هو أوّلا وأساسا دين، أي عقيدة وإيمان، بل إجابة عن سؤال مؤرق يخصّ الحياة والموت، وهو سبيل ناجعة لتهدئة قلق الوجود، وهو الأمل في حياة بعد الموت ملؤها العدل والسعادة، ثمّ هو يعني ببساطة أنّ القوة العظمى التي خلقت هذا العالم، أي اللّه، قد أوحت إلى محمد، وهو بشر "يأكل الطعام ويمشي في الأسواق"[50] كبقية البشر، رسالة محبة ومساواة، رسالة إخاء وسلام. وقد تجرع ذلكم الرجل الويلات، فسخر منه قومه وطاردوه وكادوا يقتلونه، فدافع عن نفسه. وإذا ما استثنينا ذلك الدفاع عن النفس فإن رسالته إنما هي رسالة سلام ووفاق.

وتتضمّن هذه الرسالة فروضا فرديّة كالصلاة والصوم والمحظورات الغذائيّة وما إليها من العبادات التي سيأخذها الفرد، وكلّ حسب طريقته، بعين الاعتبار أو لا يراعيها بحسب مدى توافقه معها ومدى عمق قناعته. وقد وجد في كل الأديان مؤمنون يمارسون عباداتهم كلّها بانتظام، وهناك من المؤمنين من يختلفون عنهم فلا يمارسونها إلاّ قليلا، وبذلك فالأمر هو، بالنسبة إلى كلّ فرد، مسألة شخصيّة بحتة ولا حقّ لأيّ كان أن ينحشر فيها ؛ إذ يقول القرآن الكريم صراحة : "ولا تكسب كل نفس إلاّ عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون"[51]. وبالتالي فلا حقّ لأيّ كان، فردا أو جماعة أو دولة، أن يملي على الغير سلوكه أو نظام حياته.

أما ما اتصل بالعلاقات الجماعية فإن الإسلام يتضمن أخلاقا، أي توجها عاما، مثله في ذلك مثل الأديان الرئيسية الأخرى في العالم كما يفهمها أهلها اليوم ويمارسونها. و"الشريعة" في أصل معناها مشتقّة من مادة

---

[50]. الفرقان XXV، 7.
[51]. الأنعام، VI، 164.

"شرع" التي تعني فيما تعني الطريق المنتهج والسبيل المُمتدّ، وبالتالي فالمسلمون يتخذون هذا الطريق سبيلا يسيرون فيه بحسب اجتهادهم، أو قل بحسب مجهودهم الفكري، وبالتالي فهم، عند إعداد القواعد القانونية المنظمة للحياة في المجتمع، يأخذون بعين الاعتبار تكيّفها الأنسب مع ظرفهم وتلاؤمها الأحسن مع زمانهم وملابساته.

وإذَنْ، فالديمقراطيّة وقواعد الانتخاب العام المباشر والسيادة الشعبية وغير ذلك ...، هي، اليوم، السبل الأكثر مناسبة وملاءمة لتعيين المؤسسات المؤهلة لسن القوانين والسهر على تطبيقها. وهي مؤسسات الدولة التي كانت دوما منذ موت الرسول، ولا تزال إلى يومنا هذا، من فعل الإنسان وإنشائه دون سواه.

وفي البلدان الإسلامية تعدّدت الدول وكانت دائما متعددة. وكان كلّ مسلم يتبع دولة لها سيادتها على أرضها ولها تاريخها الخاصّ بها. فالإسلام إذَنْ ليس قانونا ولا دولة ولا سياسة ولا هوية، إنّه دين لا يمكنه بحكم كونية مطمحه أن يكون مرتبطا لا بشعب ولا بحيز ترابيّ ولا بدولة ولا بسياسة مخصوصة معيّنة.

وأمّا الإسلام في نظر الإسلاميين فهو خلاف ذلك كلّه. فليس الإسلام في نظرهم الإيمان بالله وحده بقدر ما هو تقديس "لتاريخ" معيّن[52]. ولقد خضع الأصوليون إلى عمليّات تمذهب مارسها عليهم منظّروهم و"مرشدوهم" بحيث حُشيت أدمغتهم بتاريخ مشوّه غاية التشويه ومثالي موغلا في المثالية، فالله، في زعمهم، قد خلق الإنسانية لأجل أن تطيعه، واختار النبي محمدا، وهو رجل كامل، ليبلّغ أوامره إلى هذه الإنسانية، وقد تبعته قلّة قليلة من المخلصين وجميعهم "خيرون" كرماء متفانون وقد حارب النبي جيش عرمرم من "الأشرار" الكافرين الذين كانوا جميعا متعاظمين، كذّابين مفسدين حشعين... ولكن تغلّبت بعون

---

[52] Filali Ansary, A., « Entre foi profonde et lucidité assumée », commentaire de « Islam and modernity », Chicago, 1982 par Fazlur Rahman, *Prologues*, Casablanca, n°10, 1997, p.6.

الله قوى الخير رغم قلّتها على قوى الشرّ رغم عدّتها وعتادها. وبهذه الصورة يتحول التاريخ الإسلاميّ إلى ملحمة مانويّة.

وبعد موت النبيّ تواصلت هذه الحرب بين " الطيبين والأشرار "، ثم إنّ أصحاب الرسول ومن جاء بعدهم من التابعين، وهم رجال كمّل أو أقرب ما يكونون إلى الكمال، قد كوّنوا دولة ووضعوا قانونا . واليوم ينبغي إعادة تشكيل هذه الدولة، والعودة إلى هذا القانون وتطبيقه تطبيقا حرفيّا، والتقيّد به دون أيّ تغيير فيه لا زيادة ولا نقصانا. ومهما كان من أمر فهذا القانون قد ركّزه رجال فضلاء معتمدين في ذلك على القرآن (كما فهموه) وعلى أحاديث النبيّ (كما جمعت ودوّنت بعد قرن)، فلا حقّ لأيّ كان أن يمسّه . فأولئك الذين جاءوا بعد جيل صحابة النبي كانوا تابعين جيّدين. ومن عارضوهم، في الداخل أو في الخارج، كانوا جميعا أشرارا . وهكذا تواصل السجال بين قوى الشرّ وقوى الخير ولا يزال.

يميّز الفقهاء تمييزا صريحا بين دار الإسلام و دار الحرب، ويفيد هذا التفريق تلك الأراضي الخاضعة لقوانين الدولة الإسلامية وتلك الخارجة عنها والمعرّضة إلى شنّ حرب عليها كلّما أمكن ذلك. وهذه القاعدة لا تزال سارية المفعول عند الإسلاميين، وهذا ما تجلّى في أرضية برنامج جبهة الإنقاذ الجزائرية، المعروض في مارس سنة 1989 بالعدد 16 من "المنقذ" وهي الصحيفة الناطقة باسم الحركة، وخاصة في الفقرة 10 التي استعادت هذه النظرة ثنائيّة القطب[53]. وإذَنْ، فعلى الصراع أن يتواصل ! وقد أصبح اليوم طرفاه المتقابلان يتكوّنان من المسلمين الخلّص، وهم وحدهم المسلمون الحقيقيّون من جهة أولى، ومن الآخرين جميعهم من جهة ثانية. وهذا الشقّ الأخير شبيه بكيس السفر الذي يحشر فيه كلّ من هبّ ودبّ. ففيه الغرب والمسلمون السيّئون معا، والغرب هو الإمبريالية والصهيونية والاستعمار والماديّة واستغلال مستضعفي العالم الثالث وهو انحطاط الأخلاق ومجتمع

[53] Paul Balta, *L'Islam*, Le Monde éditions. p. 174. .

الاستهلاك والدعارة والمخدّرات والفساد... إن قتاله واجب... وليس قتاله من الأمور المستعصية لأن الغرب أرض لغمتها رذائلها، فإذا لم نتمكّن اليوم من محقه فذلك عائد إلى فطنته التي بها غرس فينا أعداءنا في داخلنا، أو طابورا خامسا مؤلّفا من المرتابين المتشكّكين، ومن الديمقراطيين، ومن الليبراليين، ومن النساء المتحرّرات، وحتّى لا تطول القائمة، من الطفيليات المؤذية التي يتحتّم سحقها... وقد حبّر المثقفون الجزائريون بعض من ذلك...

بإمكان أكثر المسلمين تديّنا التحاور مع مَنْ هُم أكثر الإسلاميين اعتدالا وإن كانوا قلة قليلة، ففي تونس حاولت أقلّية محدودة من الإسلاميين، في أواخر السبعينات، أن تثير نقاشا متصلا بلزوم مراجعة المفاهيم الأساسية للحركة الإسلامية، ولكنّها فشلت فانشقّت. وخلال الثمانينات، أسست مجلّة تكتسي طرافة ذات بال، وأهمية قصوى، أطلق عليها مؤسسوها تسمية "21/15" للدلالة على القرن الخامس عشر هجري والحادي والعشرين مسيحي. وهي تسمية ذات دلالة خاصة إذا اعتبرنا أنّ المجلّة اختارت أن تعبر عن برنامج يتأسس على الرغبة في التحاور مع الأديان والحضارات الأخرى وعلى حاجة الإسلاميين إلى مراجعة جذرية بل ثورة ثقافية قبل البدء في أيّ عمل سياسي.

غير أنّ هذه المجلة قد آل بها الأمر إلى الفشل إذ حوربت من طرف الإسلاميين (حركة الاتجاه الإسلامي ثم حركة النهضة والمسمى واحد) ولم تلق التفهم والدعم من قبل المسلمين غير الإسلاميين.

والحقيقة أنّه يمكن فهم فشل هذه التجربة الذي نأسف له ؛ وذلك لأنّ الإسلاميين يستحيل عليهم أن يسندوها أو حتى يقبلوها لأنها تقوّض أسس مذهبهم، ثمّ إنّها لا يمكن أن تغري المسلمين وتستدرجهم إليها لأنّها حافظت ولو قليلا، على شيء من روح الإسلاميين وعطرهم.

وإذَنْ، فمشكلها كان مشكل العالم الإسلامي بكماله وتمامه وهو غياب الوضوح في خصوص المسألة الجوهرية المتعلقة بالعلاقة بين الإسلام والقانون والدولة.

الفصل الثاني

الإسلام والقانون

﴿لا إكـــراه في الـــدين﴾
قرآن كريم

إنّ الشريعة أو الفقه، أي القـانون الإسـلامي الكلاسـيكي عبـارة عـن مدونـة مـن القواعـد القانونيـة المتعـدّدة تعـدّدا يعسـر حصـره تتصـل بجميـع مشاكل الحياة في المجتمع. وقد ساهم في بلورة هذا الصـرح القـانوني مئـات المؤلّفين، فجاء مضمّنا في آلاف الكتب الباحثة في مختلـف فـروع القـانون ؛ فهناك القانون الجنائي والأحوال الشخصيّة والقانون العقاري. وهناك أيضـا ما يمكن تسميته اليـوم بالقـانون المدنـي (العقـود والالتزامـات)، والنزاعـات الإدارية، (المظالم)...

ورغم المحنة التي عرفتها الأمّة الإسلامية، في فترة نشـأتها، بعـد ثلاثـين سـنة مـن مـوت النبي، والـتي انجـرّت عنهـا، إلى جـانب عوامـل أخـرى، الاختلافات بين العائلات المذهبية الكبرى مثـل السـنة والشـيعة والخـوارج، وعلى الرغم مما طرأ داخل كلّ منها من انشقاق (كانقسام السـنة إلى أربعـة مذاهب)..، فإنّ القانون الإسلامي قد حافظ على نوع من الوحدة الداخلية وبقيـت مختلـف المـدارس مُتّـفقة في شـأن الاختيـارات الرئيسـية والمسـائل الأساسية، بحيث إنّ تعدد الاتجاهات واختلاف المؤلّفين والتنوّع الحاصل بين

المدارس أو، أحيانا، بينها وبين فروع تولّدت عنها..، لم تمنع جميعا من بقاء القانون الإسلامي محافظا على وحدته.

وقد أخذ القانون الإسلامي ينظّم، شيئا فشيئا، مجتمع المدينة بداية من القرن الثاني للهجرة (القرن الثامن مسيحيّا)، إلى غاية القرن الماضي في بعض البلدان الإسلامية، وإلى عهد قريب في البعض الآخر، أي إلى بداية المحاولات الهادفة إلى تحديث الأنظمة الإدارية والاقتصادية والاجتماعية والدواليب الحكوميّة بتدوين القانون. ورغم أنّ هذا القانون المدوّن الجديد قد أتى بتحويرات مهمة أحيانا، فإنّه واصل، في أغلب البلدان الإسلامية، الأخذ عن القانون الإسلامي التقليدي، وخاصة في مادة الأحوال الشخصية.

وفي مجال القانون المقارن يعتبر القانون الإسلامي بما في ذلك القوانين الحديثة أو العصرية التي تحافظ عليه مصدرا للاستلهام، إضافة إلى القانون البريطاني (Common Law) والقوانين الرومانية والجرمانية، أحد أكبر العائلات القانونية الأربعة أو الخمسة في العالم .

ولهذا القانون، من حيث عديد فروعه المختلفة، أوجه شبه مهمة، مع القوانين الأخرى بما في ذلك القوانين الحديثة. فإذا أخذنا، مثلا، تنظيم عقود البيع أو عقود التسويغ تبيّن لنا أنّه لا يختلف عن سائر القوانين الأخرى إلاّ في الجزئيّات التي لا اعتداد بها.

غير أنّه يتبيّن لنا، من ناحية أخرى، أنّه مختلف عنها في أوجه أخرى ليست قليلة، بل نكتشف، عند التعمّق فيه أن له خصوصيات ينفرد بها. ويمكن أن تتوزع هذه الخصوصيات إلى أصناف ثلاثة باعتبار موقف الإسلاميين منها: فهناك أولا القوانين التي يسلمون بانقراضها وهناك ثانيا القوانين التي يريدون إهمالها وهناك ثالثا القوانين التي يطالبون باستعادتها مثل القانون الجزائي أو المحافظة عليها مثل قانون الأحوال الشخصية في أغلب البلدان الإسلامية.

ويمكن لنا أن نضع داخل المجموعة الأولى، بعض مؤسسات القانون الإسلامي -المندثرة اليوم- دون أن يكون لذلك أيُّ تأثير يذكر، مثلما هو الشأن في عدد من موادّ القانون العقاري، كالإنزال و الكردار والمساقاة والمغارسة ..، وهي مؤسسات آل بها الأمر الآن، بفعل التقادم، إلى النسيان وأصبحت عبارة عن قطع متحفيّة إذ لم يعد أحد يفكّر في إعادة الاعتبار لها وذلك على الرغم من أنها اعتمدت لتنظيم الأرض والعقارات في البلدان الإسلاميّة طيلة سيطرة الفقه الإسلامي والاحتكام إليه.

وأمّا الصنف الثاني من أصناف قواعد القانون الإسلامي، أي ذاك الذي يريد الفقهاء وتيار الاسلام السياسي نسيانه فهو يشمل جميع القوانين المتعلقة بالعبودية. ولا يقتصر الأمر هنا على قاعدة وحيدة تكتفي بإقرار أن الإنسان يمكن له أن يمتلك إنسانا آخر، بل هو عبارة عن مجموعة من القواعد التي لا تحصى، مثل الأسباب التي تؤدّي بأحدهم إلى أن يصبح عبدا، وشروط صلاحية البيع، أو إلغائه بسبب عيب مخفيّ (في جسد الرقيق)، وحق مالك المرأة في مراكنتها جنسيّا (تصبح بذلك محظيته مع بقائها رقيقة)، ومنع المرأة الحرّة من أن تكون لها نفس العلاقات الجنسية مع رقيقها، وإثبات النّسب الأبوي لابن الأمة، وحقوقه في الإرث، إلى غير ذلك...

والواقع أنّ هذه القواعد موزّعة على مجموع فصول القانون الإسلامي ومبثوثة في مختلف موادّه، ومع ذلك فإنّه يمكن جمعها في شكل مدوّنة ضخمة يمكن أن يصطلح عليها بـ"مجلة الرقيق" .

إنّ مؤسسة الرقّ جزء لا يتجزّأ من الفقه ناهيك أنه، لئن غض الإسلاميون الطرف عنها أو حاولوا جعلها في عداد المَنْسِيّات، فإنّها تظهر أحيانا على السطح ؛ من ذلك أنّ الشيخ لخوة، رئيس قائمة الإسلاميين في الانتخابات التشريعية التونسية لسنة 1989، قد صرّح بوضوح لأحد الصحافيين قائلا إنّ الأسرى في حالة الحرب يمكن أن يصبحوا في

عداد الرقيق كما يريد ذلك الفقه الإسلامي، وهذا بليغ الدلالة عمّا يشاع في شأن اعتدال الإسلاميين التونسيين[1].

وفي المدّة الأخيرة، أي في سنة 1988، عندما أقر قادة حركة حماس الإسلامية الفلسطينيّة ميثاقهم، أوردوا في فصله الثاني عشر أنّ " النضال ضد العدوّ أضحى التزاما فرديّا لكلّ مسلم، رجلا كان أو امرأة، وللمرأة أن تذهب للنضال دون ترخيص من زوجها، وأمّا العبد فمسموح له في ذلك دون ترخيص من سيّده" ؛ مما يعني أنّ الإسلاميّ المتشبّع بالثقافة التقليديّة قد يصل به الأمر إلى درجة يصبح فيها غير قادر على تصوّر شناعة القول الذي يعني بصورة غير مباشرة ولكن يقينا، أنّ المرأة في زمن السلم خاضعة لزوجها والعبد لسيّده.

ولئن وُحد الرّق في الحضارة الإسلاميّة فإنّه لم يكن خاصّا بها دون سواها، بل كان أحد القواسم المشتركة بين جميع الحضارات القديمة، وقد اضمحل اليوم في جميع البلدان الإسلاميّة كما هو الشأن في سائر البلدان، وعليه فإن المسألة لم تعد تمثّل مشكلة بالنسبة للمسلمين، ولكنّها تقلق الأصوليين الإسلاميين حقّا، لأنّها تشكّل مسألة مبدئيّة ذات أهمية قصوى.

وبالفعل فإننا مدعوون إلى الاختيار بين أمرين، فإما أن نعتبر التشريع الإسلامي عملا بشريّا وليس أمرا دينيا، وفي هذه الحالة فهو منتوج تاريخيّ، وإذاك عليه أن يخضع لقانون التاريخ، أي عليه أن يتطوّر مثل سائر الأنظمة القانونية في العالم، وبالتالي ينبغي التخلّي عن الرقّ، وكذلك عن العقاب البدني، أو التمييز إزاء المرأة..، وإمّا أن نعتبره قانونا سماويّا، وعندها يكون ضرورة عادلا وثابتا، وبالتالي أيضا، عليه أن يصمد أمام تقلّبات الزمن، وأن يكون صالحا لكل البلدان وعندها فليس لمة ما يوجب التخلي عن العبودية.

---

[1]. راجع مقال زياد كريشان بالعربية و حمادي الرديسي بالفرنسية في الأسبوعية التونسية "المغرب"، عدد 147 بتاريخ 14 أبريل1989، ص. 20 و21.

ثمّ إذا ما نحن عمدنا إلى التمييز بين قواعد القانون الإسلامي التي لها مصدر نصّي واضح في القرآن وتلك التي لم تُستلهم من الدين إلاّ بطريقة غير مباشرة، وجدنا أنفسنا مرغمين على تصنيف الرق ضمن المجموعة الأولى من القواعد أي تلك المذكورة في القرآن[2] والتي لا يمكن بالتالي تغييرها.

ويبدو اليوم أنّ دعاة الإسلام السياسي والفقهاء لا يطالبون بالعودة إلى الرقّ وتركيزه من جديد بل إنّهم لا يعتقدون أنّ مثل هذه العودة مما هو مرغوب فيه أو مما هو قابل للتحقيق.

وإذا كان الأمر كذلك، فلِمَ التخلّي عن الرقّ والتمسك بتعدد الزوجات، أو العقاب البدني...، على أساس مبدأ الصبغة المقدّسة المزعومة؟

ويتّضح مما سبق أنّهُ لا يمكن لأيّ منطق دينيّ ولا لأيّ سبب شرعيّ أو تفسير متناسق أن يبرر مثل هذا التمييز، بل هو التناقض الجوهري في موقف دعاة الإسلام السياسي، ولذلك تجدهم يعمدون إلى التغاضي عن هذا الفصل في الفقه، ولا يقبلون من يذكّرهم به، فيقلقهم، بل يحرجهم لأنّه يجعلهم مُطالبين، وعلى أساس دينيّ بحت، بإثارة مسألة المحافظة على قواعد أخرى من قواعد الشريعة التي، هي أيضا، غير صالحة لزماننا.

وأمّا الصنف الثالث من قواعد القانون الإسلاميّ، أي تلك القواعد التي يتعلّق بها الأصوليون الإسلاميّون، فإنّها تتصل بالأساس بمجالات الأحوال الشخصيّة وبالقانون الجنائي وحرية المعتقد. وهنا مكمن سبب الشقاق الأساسي بل الخلاف الجوهري القائم بين أنصار الحداثة والأصوليين الإسلاميين، وذلك لأنّ الكثير من القواعد الفقهية تتسم بجلاء بمناهضتها للمرأة وبما فيها من قانون جزائي لا إنساني وبما في قواعدها من مس بحرية المعتقد.

---

[2] النساء IV- 3 والمؤمنون XXIII، 6 .

التمييز ضدّ المرأة

لقد بات ما يتصف به الفقه من تمييز ضد المرأة أمرا معروفا، وصار فضح ذلك الأمر والتنديد به موضوعا متداولا، غير أننا نرى من واجبنا العودة إلى هذه المسألة، لأن جوانب عديدة منها لا تزال غير معروفة لدى كثير من الناس.

فالإسلام، خلافا للدين المسيحي، يعترف بشرعيّة الرغبة والمتعة الجنسيتين ويقرّ بهما، بل إنّهما ليستا، في ذاتهما، من باب الخطيئة أو الشر الذي لا تبرره إلاّ الحاجة في الإنجاب والتناسل مثلما هو الحال في الديانة المسيحية. وإن كان ذلك لفائدة الرجال فقط.

فللرّجل أن يكون له عدد لا حصر له من النساء، إن هو اتّخذ ما يلزم من الاحتياطات وراعى عددا من المقتضيات الشكلية.

فله، أولا، الحقّ في الزواج بأربع معًا وفي نفس الوقت ؛ وهو حقّ لم يعد فيه النظر طيلة ثلاثة عشر قرنا، أي إلى غاية العصر الحديث الذي انطلقت فيه أولى محاولات الاجتهاد الجديد، وقد كانت التبريرات ترتكز على ضرورة اجتناب ارتكاب الآثام، بمعنى أنّه إذا ما وجد رجل متزوّج نفسه أمام امرأة، سواء أكانت بكرا أو مطلقة أو أرملة، وأعجبته، فإن السماح له بالزواج منها أخف ضررا من الوقوع في إغراء ربط علاقة زنا بها. فإذا لم يكن واثقا من حبّه لها، ومن رغبته في أن تكون زوجته مدى الحياة أو حتى لفترة طويلة فبإمكانه، بعد البناء بها وإرضاء ما كان في نفسه من رغبة، أن يطلّقها متى شاء.

وإذا ما ردّ بعض المتشككين متسائلين عن سبب عدم الاكتفاء بـاثنتيْن من الزوجات، أجاب العلماء مستعملين نفس العبارات لتبرير إمكانية الحصول على زوجة ثالثة ثمّ على رابعة.

ولا يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ بل إنّ الرجل كان باستطاعته، طيلة القرون الثلاثة عشر الأولى للهجرة وفق أحكام الفقه، أن يشتري من الرقيق

ما شاء ومن الجاريات ما سمحت به طاقاته وإمكانياته المالية، كما يمكن له أن يربط علاقات جنسية مع جميع نسائه المملوكات.

ذاك ما كان عليه الأمر منذ البدايات الأولى للخلافة الأمويّة، أي بعد ثلاثين سنة من وفاة النبيّ إلى غاية سنة 1924، وهي السنة التي أُلغي فيها كمال أتاتورك الخلافة. فباستثناء القلّة القليلة، كان للخلفاء، أي قادة الدولة الإسلامية والمضطلعون بتلك الوظيفة التي يتعلّق بها الأصوليون الإسلاميّون أيّما تعلّق، حريمُهُم الذي يمكن أن يسع من النساء مئات بل آلافا، ويمثّل ذلك الحريم الجزء الأساسي من البلاط.

ومهما يكن من أمر فالعلماء لم يهتمّوا البتّة بالحياة العاطفية ولا بالحاجة الفيزيولوجيّة لهاته المحظيات العديدات اللاتي كنّ قابعاتٍ في سجنهنّ "الذهبي" منتظراتٍ حظوة ليلةٍ هي بين الخوف والرجاء.

وقد يرد على قولنا بأن هذا قد كان أمرا مؤسفا حقا، ولكن لما كانت هذه الممارسات ممارسات قد تجاوزها الزمن، فإنه ينبغي النظر إلى الفقه في سائر مظاهره وتطبيقاته بعد أن تمّ إلغاء الرقّ والقضاء على الحريم.

غير أننا نلفت النظر عندئذ إلى أنّ للرجل الحقّ في التزوّج مرّات متعددة، لا حصر لها، وذلك رغم أنّه لاحقّ له إلاّ في أربع زوجات، فالفقه لا يتضمّن إلاّ التحديد الخاصّ بأربع زوجات في نفس الوقت، والحال أنّ المتزوّج التعدّدي يمكنه أن يطلّق إحدى نسائه الأربع متى خطر له ذلك ومتى حانت الحاجة إلى إحلاء مكان لزوجة جديدة قد تدور عليها، هي أيضا، الدائرةُ فتطلّق لتترك لغيرها المكان شاغرا، وهكذا دواليك ...

ويمكن للرجل، أيضا، أن يكون متأكّدا من أنّ رغبته في مراكنة المرأة لها أجلها المحدد وأنّها لن تدوم سوى عام، أو شهر، أو أسبوع، بل إنّ الزواج يكون صالحا مدّة الرحلة فقط، وهو عند السنة، مجرّد زواج متبوع بطلاق لا أكثر ولا أقلّ. ولنشرْ ههنا، ولو عرضًا إلى أنّ بعض الأغنياء من المسلمين قد استغلّ هذه الوضعية الشبيهة بالخناء الشرعي ومارسوها ليصبغوا البهجة والحبورَ على رحلاتهم في بلدان المحيط الهندي الرازحة تحت

الفقر والخصاصة، وهذه الممارسات ليست سرّية أو في الخفاء بل تحدث تحت أنظار الفقهاء وهم صامتين.

وأمّا الشيعة فإنّهم أكثر صراحة من غيرهم ؛ من ذلك أنّ الجعفريّة تعترف علنا بزواج المتعة، الذي هو زواج مؤقّت، أو إن شئنا تسمية الأشياء بأسمائها قلنا إنه خناء مقنّع ومقنّن.

إنّ حريّة الرجل في الزواج بعدد من النساء لا تحدها إلاّ رغبته وإرادته، وقد يسّرها امتلاك الرجل القدرةَ على الطلاق الذي لاحدّ له ولا رقيب عليه فيه، وهي قدرة لا تلحقه من ممارستها إلاّ آثار ضئيلة.

وبخلاف ذلك فعلى المرأة أن تعتدّ وأن تحترم أيّام عِدّتها لثلاثة أشهر على الأقلّ، قبل أن يمكنها التزوّج ثانيةً.

وإذَنْ، فالحيف لصالح الرجل وعلى حساب المرأة في حاليْ الزواج والطلاق واضح بيّن. ففي الزواج يفرض الرجل على المرأة وفاء وإخلاصا لا حدّ لهما، إذ أن الخيانة تجعلها عرضة للإعدام رجما والحال أن الخيانة التي يقدم عليها الزوج ومباضعته سائر زوجاته أمر شرعيّ .

والحاصل أنّ للرجل غيرةً ينبغي احترامها ومشاعرَ لا مجال لخدشها وقلبًا لا يجرح، وسعادةً لا تُمسّ ولا تُنغّص..، وأمّا المرأة فليس لها من ذاك كلّه لا كثيره ولا قليله.

يقدّم الإسلاميّون إجابات وحججا لتبرير هذا الحيف الصارخ المفضوح وتتمثّل أولى حججهم في ضرورة تجنّب الشك في النسب ويعني ذلك أنّ الرجل يمكنه الارتباط بأكثر من امرأة دون أن يتسرّب الشك في أبوّة الأبناء وفي أمومتهم، وأمّا في صورة تعدد علاقات المرأة فإنّ نسبة الأبناء إلى آبائهم تكون متعذرة غير ممكنة.

ولكن هل تصمد حجّة النسب هذه إذا كنّا إزاء امرأة عاقر لا تنجب، أو قَعود انقطع طمثها بل هل يكون لوجودها مبرر إذا ذكرنا وسائل منع الحمل أو التقنيات الحديثة المعتمدة في التحاليل البيولوجيّة؟ !

وبعد ذلك تأتي ثانية الحُجج محمّلة بالمبررات الديموغرافية التي دأب القوم على احترارها وتكرارها إلى حدّ الملل، والتي مفادها أنّ بالأرض عددًا من النساء يتجاوز عدد الرجال، وأنّ السماح للرجل بتعدد الزوجات لهو خدمة جليلة للنساء، وقد تكاثر عددهنّ، وهي حجة لم يؤكدها أي إحصاء ولا أشار إلى صحتها.

ثمّ يأتي المبرر الإنساني الذي مأتاه أنّه من الأفضل لزوج امرأة مريضة أو عاقر أن يتزوّج ثانية دون التخلّي عن الأولى. ولكن إذا قلنا إنّ المرأة قد أصبحت اليوم متحررة وذات وضع مهني قار يوفّر لها مدخولا خاصا بها، قلنا إنّ لها هي أيضا، أن تطالب بهذا الحقّ في صورة وجودها مع زوج به عقم ثابت أو يشكو مرضًا مزمنا، أثار قولنا ذاك حفيظة الأصوليين.

ونذكر أخيرا، في إطار استعراضنا لمبررات تعدّد الزوجات، الحجة السوسيولوجية التي تنطلق مما آلت إليه الأمور، في طرق العيش بالمدن، من أزمة السكن، أو صعوبة الحصول عليه...، وما إلى ذلك من العوامل التي جعلت ظاهرةَ تعدد الزوجات تتقلص ؛ وفعلا فعلى الصعيد الاجتماعي أصبح الزواج بأربع في طريق الزوال وأضحى الزواج باثنتيْن نادرا.

غير أنّه مادام القانون يسمح بتعدّد الزوجات ويمنح للرجل حقّ التزوّج ثانية حتّى ولو كان ذلك مقيّدا بشروط تضمّنتها الإصلاحات الطفيفة لتشريعات بعض البلدان الإسلاميّة، مادام ذلك كذلك فلا مساواة بين الزوجين، وستبقى المرأة مهددة بنزول الطامة على رأسها في أيّة لحظة وفي كلّ حين، حتى ولوْ لمْ يستعمل الرجل هذه الإمكانية.

وهكذا، فالتمييز القانوني يُولّد، حتما، خللا في الحياة الزوجيّة، وعدم إنصاف في الواقع وفي مظاهر السلوك، بل يقود لا محالة إلى وضعيّة الدونية وحالة التبعيّة.

وتتضح عدم المساواة بصفة جليّة أيضا في طريقة إنهاء العلاقة الزوجية وذلك لأنّ الطريقة التقليديّة هي الطلاق وهو كما سبق أن رأينا، بيد الرجل، والطلاق نوعان : البائن، أي النهائي، والرجعي، أي المؤقت.

وخصوصية الطلاق الرجعي أنه يمنح للزوج الحق في أن يتزوّج بمطلّقته ثانية دون استشارتها. فكأنّها طُلّقت طلاقا مؤقتا لكي تمنح مهلة للتفكير ولكي تكون لها عبرة تعتبر بها وتلقّنها درسا في حسن السلوك وطيب المعاملة.

ولئن نصّت الشريعة حقّا على إمكانية فسخ الرابطة الزوجية بمبادرة من المرأة، فإنّ ذلك قد ورد بشروط صارمة..، إلى درجة أنّها تبدو وكأنّها إنّما جُعلت لتبقى، في أغلب الأوقات، نظريّةً وحبرا على ورق.

فللمرأة المتزوجة أن "تطلّق" نظريّا عن طريق القاضي في صورة إخلال الزوج بواجباته الشرعيّة إخلالا خطرا، أو في صورة دفعها لغرامة ؛ فكأنّها تستردّ حريتها وتشتريها ثانية، إلاّ أن تدخل القاضي في الحالتين لازم وضروريّ. ولكن عادة ما يكون القاضي ذا ثقافة معادية للمرأة بحيث إنّه يستمرّ في تأجيل البت في القضية إلى أن تضيع في إجراءات لا نهاية لها.

وفي واقع الأمر لا ملجأ للمرأة التي لم تعد تقدر على تحمّل الحياة الزوجيّة مع زوجها إلاّ بيت أبويها أو أخيها أو خالها، وذلك في انتظار أن يعيل صبر زوجها فيطلّقها.

غير أنّ الفقه يمنح للزوج سلاحا رهيبا هو "سجن المرأة الناشز"، ويمكن له أن يودعها فيه بأمر من القاضي ما دامت لم تقبل العودة إلى عش الزوجية. صحيح أنّ هذه القاعدة لا يقع العمل بها إلا على مضض، وأنّها آيلة إلى الاندثار والزوال في أغلب البلدان الإسلامية، ولكن الفقه نصّ عليها وجرى العمل بها إلى غاية العقود القريبة الماضية، وينبغي أن نذكّر بذلك كلّ الذين وخاصة اللاتي يطالبن اليوم بالعودة إلى تطبيق الفقه.

إنّ النساء التونسيّات اللاتي وقعن تحت تأثير الأصوليين وأخذن بمذهبهم، وأصبحن يطالبن اليوم بتطبيق الفقه من جديد لا يتصوّرن البتة أنّ هذا السجن، أو ما يماثله، قد وُجد في تونس وقد كان يسمّى "دار

جواد"[3]، وأنّه لم ينته أمره إلاّ مع تحرير المرأة الذي كرّسته مجلّة الأحوال الشخصية لسنة 1956.

وأمّا سائر أبواب الفقه التي تبيّن التمييز ضد المرأة فهي عديدة ومنها حق الزوج في ضرب زوجته، وإسناد ولاية الأبناء للأب في حالة الطلاق (حق السهر على التربية والمراقبة وهي مجموع الأعمال النبيلة)، والحضانة للأم (الغذاء، اللباس وهي مهام مادية للعناية بالأطفال الصغار جدّا)، وتوزيع أسهم الإرث على أساس مبدأ الحظّ والحظّين، ومنع المرأة من تبوء رتبة قياديّة وممارسة وظيفتها وإلزامها بحمل النقاب والتحجّب.. ولو شئنا الاستقصاء لرأينا القائمة تطول !

لقد تناولنا ههنا تعدد الزوجات وطرق إنهاء الزواج بشيء من التفصيل وذلك لنبيّن على وجه الخصوص أنّه لا توجد في الفقه بعض القواعد الكبرى المكرّسة لدونية المرأة فحسب بل إنّ العلماء قد ذهبوا في ذلك وأبعدوا وأمعنوا في تقنين جزئيّات التطبيق مضيفين -عند كل حالة- سمة جديدة تزيد من تكريس اللامساواة ودونية المرأة، وهو أمر ينطبق كذلك على القواعد المتصلة بحرّية المعتقد.

الفقه يناهض حرية المعتقد

"لا إكراه في الدين"[4] هذا ما ورد في القرآن الكريم، ونتيجةً لهذه الآية الجليلة والجليّة، كان من المنتظر أن يعمد العلماء إلى تأسيس نظريّة لحرية المعتقد. ولكن شيئا من ذلك لم يحصل، بل الأنكى أنهم وضعوا سلسلة من القواعد الماسة بحرية المعتقد إزاء المسلمين وإزاء غيرهم من أهل الكتاب أو من سواهم.

---

[3] D et A. Larguèche, *Marginales en terre d'Islam*, CERES Production, Tunis, 1992, p. 85-112 ، انظر أيضا الطاهر الحداد، *امرأتنا في الشريعة والمجتمع*، طبعة ،،1972 ص. 140.

[4] سورة البقرة II، 256.

غير المسلمين

يشيد القرآن بإبراهيم وبالدين اليهودي وبالمسيحية، في آيات كثيرة ويأمر باحترام المسيحيّين واليهود من ذلك ما ورد في سورة المائدة (69/V) حيث تقول الآية : "إنّ الذين ءامنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من ءامن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون"[5].

ولئن بقي المسيحيّون ينتظرون التئام المجمع المسيحي فاتيكان II ليتخلّوا عن المقالة التي مفادها أن : "لا نجاة لمن هو خارج الكنيسة"، فإنّ المسلمين كان يمكنهم أن يسبقوهم في ذلك بأربعة عشر قرنا إن هم ائتمروا بما أمرهم الله واعتبروا أنّ الوحدانيين "لا خوف عليهم"، ولكنّ ذلك لم يحدث إلى أن جاء المفكّر التونسي محمد الطالبي[6] ليعيد لهذه الآية اعتبارها ويفهمها مستنتجا ما ينبغي استنتاجه في شأن أهل الديانات الأخرى وليجعل منها القاعدة الإسلامية الأنسب والأصحّ في الحوار المرجوّ بين الديانات.

ولكنه من المؤسف أن يكون العلماء قد ذهبوا عند تفسير هذه الآية في غير هذا الاتجاه، إذ اعتبروا أنّ المقصود باليهود والنصارى إنّما هم أولئك الذين سبقوا الدعوة المحمدية أو الذين لم تبلغهم الرسالة، وهو بالتالي تأويل ضيّق يحرّف النص، بل هو تأويل بشريّ بما في هذه العبارة من دلالة على ما يعتمل في النفس البشرية من نوازع كالرغبة في الهيمنة على الآخر، أو ما تتسم به الأمم من أنانية، وغير ذلك مما كانت، ولا تزال، تتصف به الحضارات، وتشترك فيه جميعا. فالفقه، في جوانب عديدة منه قد أنشأه وشيّده البشر، بل إن جوانب عديدة من الشريعة إنما صنعها أناس ضدا على المبادئ القرآنية.

---

[5]. وفي نفس المعنى البقرة II، 62.

[6]. إسلاميات مسيحيات المعهد الباباوي للدراسات العربية الإسلامية، روما، ج 4، 1978، ص 1-26.
و بالفرنسية : *Islam et dialogue*, Ed. M.T.I, 1972.
بالإنجليزية : *Islam and Modern Age*, New Delhi
بالألمانية : *Islam und westkucge wekt*, Ed. Styrio, 1976

وبالفعل، فتطبيقا للفقه الإسلامي، كان القساوسة والأحبار يعيشون في البلاد الإسلامية في حماية وأمن، وكذلك الأمر بالنسبة إلى أماكن عبادتهم مثل الكنائس وغيرها، بل إنّ المحاكم الكنسية والحاخاميّة ظلت قائمة وسمح لها بتطبيق قوانينها الخاصة بها على من هم ضمن دياناتها، وهذا أمر ينبغي التنويه به، باعتبار أحوال ذلك الزمان، لقد كان عبارة عن نظام ذي استقلالية تجعله، إجمالا، مناسبا[7].

فقد عرف اليهود، مثلا، في البلدان الإسلامية طيلة القرون الوسطى، نظاما أكثر تسامحا، وأوفر رعاية ممّا كان عليه الشأن في أيّة بقعة من الكون. ويمكننا في هذا الصدد أن نذكر ما ورد في تاريخ اليهود لـ إيّا إيبان، ذلك السياسي الإسرائيلي المعروف الذي لا يمكن القول إنه صديق الإسلام والعرب من اعتراف بأنّ اليهود لم يشهدوا، وهم في شتاتهم، فترات ازدهار ورخاء واعتبار..، إلاّ في فترتين اثنتين فقط ؛ وتتمثل إحداهما في الزمن الراهن بأمريكا، وأمّا الأخرى فهي في الماضي بالأندلس المسلمة[8]. فإذا قارنّا وضعهم بإسبانيا في فترة عودة المسيحية إليها إثر سقوط الأندلس رأينا أنه كان على غير المسيحيين، أي المسلمين واليهود، أن يختاروا بين ثلاثةٍ : فإمّا أن يتنصّروا، وإما أن يغادروا البلاد، وإما الموت.

ينبغي إذن أن يتجنّب المرء إصدار أحكام قيمة في شأن الشرع الإسلامي خارج السياق التاريخي الذي فيه يتنزّل، وينبغي ألاّ ننظر إلى الماضي بعين الحاضر، وإن حدث ذلك فهو خطأ جسيم. فموقف الأصوليين الذين ما فتئوا يفكّرون خارج الزمن، وبمعزل عن البعد التاريخي، ورغبتهم في جعلنا نعود إلى نظام قانونيّ له من القدم ما يتجاوز الألفيّة، كل هذا يدفعنا إلى أن ننتقد الفقه على ضوء مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان.

---

[7] Robert Caspar, « Entre les déclarations universelles des droits de l'homme et le statut de la dhimma », in *III Rencontre islamo-chrétienne*, Tunis, CERES, 1982

[8] المرجع السابق.

وقد انجرّ عن الظاهرة الأصولية أن تعسّر على المُسلمين وضع ماضيهم في مكانه المناسب وإدراك منزلته حتى يعيشوا حاضرهم كما ينبغي لهم أن يفعلوا.

فلو كان الأصوليون يريدون أن يعودوا بنا إلى الماضي الزاهر والعصر الذهبي..، عصر حركات الترجمة عن علماء الإغريق والهند..، وفلاسفتهما، عصر المناقشات السلميَّة والمساجلات الحماسية بين المعتزلة والأشاعرة، لكان ذلك مقبولا، ولكن الواقع أنّهم لا يرغبون في العودة إلى "الماضي الذي كان مزدهرا بالحيوية الفكرية و العقلية التي تؤمن بالتعدد وتحتمل الاختلاف، بل الماضي الذي ارتضى التقليد بديلا عن الاجتهاد و اكتفى بالتكرار بديلا عن الإبداع"[9].

ولئن كان ينبغي لنا الإشادة بما عرفته البلاد الإسلامية من اعتراف بالآخر واعتبار له، فإنّ ذلك لا يمنعنا من أن نذكر بشيء من الحسرة الوضعيّة الدونية التي ثبّت فيها العلماءُ كلاً من اليهود والمسيحيين بالنسبة إلى الدولة الإسلامية، وهي منزلة وإن لم تكن تماثل وضعَ الأجنبيّ المحميّ، فهي على الأقلّ منزلة الرعايا من الدرجة الثانية.

فلئن تمتّعت هذه الأقليات بضمانات تتصل بأمنها وبممتلكاتها وبحرّيتها في ممارسة طقوسها وعباداتها، فإنّها كانت في نفس الوقت عرضة لممارسات تمييزية شبه عدوانيّة على الأصعدة الاجتماعية والسياسية والقانونيّة[10]. إن وضع تلك الأقليات، على ما كان عليه عندئذ، يعد مظهرا للتسامح بالنسبة إلى ذلك العصر. ولكن وضع الأقليات هذا يعد دليلا كذلك على التمييز الذي لا يمكن قبوله في أيامنا هذه. . يقول عالم الاجتماع والأنتروبولوجيا الشهير كلود ليفي

---

9. نصر حامد أبو زيد: *نقد الخطاب الديني*، سينا للنشر، القاهرة، 1992 ، ص 99.

10. و الشواهد الدالة على ذلك في كتب الفقه لا تحصى ولا تعد. لنذكر على سبيل المثال أن ابن تيمية الذي عاش في القرن الثالث عشر م. والذي كثيرا ما يستشهد به الأصوليون أفتى بأن حكام مصر يمكنهم هدم الكنائس أو عدم الترخيص لبناء كنائس جديدة بحجة أن مصر تم فتحها من طرف المسلمين بقوة السيف لا على أساس عهد مع النصارى Benjamin O'Keeffe, Islamo Christiana, 1996 p.53-78 .

شتروس في هذا السياق : "لئن كان الإسلام مبدعا للتسامح ومبادرا به في الشرق الأوسط فإنّه لا يغفر، إلاّ على مضض، لغير المسلمين أنهم لا يتخلّون عن عقائدهم لفائدته هو، وذلك باعتبار أنّ له عليها جميعا علوّا ورفعة"[11]. ولا تزال بعض هذه المظاهر التمييزية التي ركزها العلماء قائمة حتى يومنا هذا، في بعض البلدان الإسلامية[12]. بل إنّها قد تتفاقم ولا شك كلّما تخلّى نظام من الأنظمة القائمة اليوم، وهي أنظمة مترددة بين الحداثة والنزعة التقليدية، عن موقعه لفائدة نظام أصوليّ، ولا ننسى -في هذا السياق- ما أصاب البهائيين من ويلات منذ أن أزاح الخميني شاه إيران.

فإذا تجاوزنا الأنظمة الأصولية إلى باقي أنظمة العالم الإسلامي، وجدنا أن حظ الأقلّيات الدينية حظ لا تُحسد عليه ؛ فالمربكات والحواجز ومظاهر الإزعاج الإدارية التي يحمل عبئها أقباط مصر عند سعيهم إلى الحصول على ترخيص لبناء كنيسة، والموانع التي تعترض هؤلاء المواطنين لبلوغ هذه الوظيفة أو تبوّء تلك..، لا مبرر لها، بل إنّ الأقباط، وهم الذين كانوا من سكان مصر قبل الفتح الإسلامي، قد استُدرجوا إلى الفرار من بلدهم والهجرة إلى كندا أو أستراليا أو إلى بلد آخر، وإنّ في ذلك لأبلغ تعبير عن الصعوبات التي يقاسونها باعتبارهم أقلّيات.

وينبغي التخلّي عن الحجّة التي مفادها أنّ للمسلمين الحقّ في الحكم لا لشيء إلاّ لأنّهم يمثلون الأغلبية التي يُعتدّ بها، فالأغلبية في النظام الديمقراطي هي أغلبية الرأي والمشاريع السياسية، أمّا المعتقدات الدينية، والأصول العرقية فلا شأن لها بذلك، ولنذكر بأن ليون بلوم، ثم من بعده بيار منديس فرانس، قد كانا من أكبر رؤساء حكومات فرنسا، ولنذكر أيضا جون ف. كيندي وهو من هو في كوكبة رؤساء أميريكا[13].

---

11. Levi- Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, 1955, collection *Terres humaines* Poche p 486.

12. Sami A. A. Abou Sahlieh, *Non musulmans en pays d'Islam*, Fribourg, 1979.

13. معلوم ان ليون بلوم ومنديس فرانس كانا يهوديي الأصل وكيندي كان كاثوليكيا بينما أغلب

وعليه ينبغي أولا حذف بل منع كلّ إشارة إلى الملّة الدينية في أوراق الهوية التي يحملها المواطنون وهو إجراء مهمّ من شأنه أن يثبّت مفهوم المساواة القانونية بين مواطني البلاد ويخلق عقلية بعيدة عن التمييز إزاء أي كان. وهو ما أنجز في تونس، وينبغي أن يعمّم في سائر البلدان الإسلامية.

وينبغي، ثانيا، أن لا ينصّ الدستور ولا القانون على أية إشارة إلى التمييز بين المواطنين إذ ينبغي أن يكونوا جميعا متساوين في الحقوق والواجبات. وأمّا الباقي فإنه من شأن التربية. فقد أتى الفقه الإسلامي بالتسامح، فكان ذلك مكسبا ذا شأن عظيم، ولكنّ اليهود والمسيحيين من مواطني البلاد الإسلامية لم يعودوا اليوم يقبلون أن تكون منزلتهم منزلة المواطن المتسامح معه، إذ أصبحوا يطالبون وهم على حق بأن يكونوا مواطنين على أتمّ معنى الكلمة ودون ميز.

وإذا ما بحثنا في وضعيّة غير المسلمين الذين هم ليسوا مسيحيين ولا يهودا، تبيّن لنا أنّ الفقه خصّهم بوضع لا يحسدون عليه، إذ أن حقوقهم محدودة وغير معترف بها إلاّ في الحالات الخاصّة.

ولكنّ المس بحرّية العقيدة لم يبلغ، من القسوة التي لا تطاق، حدّا يعادل ذاك الذي بلغه إزاء المسلمين خاصّة ؛ ذلك أنّ الفقهاء قد ابتدعوا فكرة لا مثيل لها سوءً وشناعةً وتدميرا لحرية المعتقد، إنّها تلك التي يسميها العلماء بالردة التي اعتبروها جريمة فخصصوا لها العقاب الأقصى وهو الإعدام.

هل الردة جرم ؟

وعلى الرغم من أنّ الأمر مثير للحيرة والاندهاش فإنّ الفقهاء قد ابتدعوا هذا الجرم الذي يمسّ بحرية المعتقد دون ارتكاز على أيّة قاعدة قرآنية.

الأمركيين بروتستنتيون.

فإذا ما كان سَنُّهم لسائر القواعد المنافية لحقوق الإنسان يأتي عادة بعد جهد تأويلي واضح أو عن طريق تأويلات كانت محلّ تنازع واختلافٍ قديمًا، وصارت موضع انتقاد ورفض حاضرًا، حتى تمكنوا من جعل القانون الذي وضعوه وبلوروه ذا ارتباط بالدين الذي يدّعون فكّ غموضه أو يظنّون شرحه وتبيينان مغالقه، فإن شيئا من هذا القبيل لم يحدث بخصوص الردة. فالأمر لا يقف عند عدم ذكر القرآن الكريم لهذه الجناية ولا العقاب المناسب لها، كما إنّه لا يقف عند عدم الإشارة إليها من قريب أو من بعيد بل يتجاوز ذلك كله لأنّ النصّ القرآني يقول عكس ذلك تماما ؛ فقد ذكرنا، تصديرا لهذا الفصل، الآية الكريمة : "لا إكراه في الدين"[14]، ويمكننا أن نضيف الآية التاسعة والعشرين من سورة الكهف حيث يقول تعالى : "وقل الحقّ من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"، أو الآية التاسعة والتسعين من سورة يونس، حيث يقول تعالى : "لو شاء ربّك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتّى يكونوا مؤمنين".

فالله لا يعاقب، في هذا العالم على الأقلّ، من لا يؤمنون به، ولا يأمر بعقابهم بل بالعكس يأمر بالكفّ عن مضايقتهم وممارسة الضغوط أو التسلّط عليهم ؛ أليس في ذلك إجابة مفعمة تحرّرا عن السؤال الذي ألقاه جان دانيال في كتابه القيّم الصادر أخيرا : "**هل الله متعصب ؟**"[15]

وفعلا فالله ليس متعصّبا، بل إن العلماء، فقهاء الأمس واليوم، ومعهم الأصوليون اليوم، هم المتعصّبون، والحق أن أغلب رجال الدين صاروا كذلك اليوم أو كانوا كذلك. فكما ذكر سامي عوض أبو ساحلية، نصّ المشرعون المسلمون التقليديّون "كما هو الشأن لدى زملائهم المعاصرين لهم، أي اليهود

---

[14] القرآن الكريم : سورة البقرة II، 256.

[15] Jean Daniel : Dieu est-il fanatique ? Essai sur une religieuse incapacité de croire. éd Arléa - Le Seuil 1996.

والمسيحيّين، على حكم الإعدام لكلّ من يتخلّى عن دينه ويغادره. فالحرية الدينية هي فعلا حرية ذات اتّجاه واحد : الدخول حرّ والخروج ممنوع"[16].

وقد تخلّى عن هذه القاعدة المخجلة أهل كل من اليهودية والمسيحية، وأمّا الإسلام فإنّه لا يزال بها متمسّكا وعليها محافظا، بسبب رجال الدين والأصوليين، ذلك أن القضية على صلة بدرجة التقدّم والتطوّر. فالتخلّف ليس اقتصاديّا أو اجتماعيّا فحسب، بل هو أيضا ثقافي وفكريّ، ووجود الأصولية عندنا هو التعبير الأكثر جلاء ووضوحا عن تخلّفنا.

فبالنظر إلى النصوص الفقهية التقليدية، نرى أنه قد سبق للحنفية أن نصّوا على استثناء صغير للحدّ ممّا يترتب عن هذه القاعدة من حيف، فاعتبروا أنّ تطبيقها تطبيقا صارما لا يكون إلاّ إذا تعلّق الأمر بالرجال، وأمّا النساء فإنّهنّ يودعن، تعويضا لضعفهنّ، في السجن إلى أن يتخلّين عن ارتدادهنّ ويعدن إلى الإسلام.

وبهذا يبدو لنا أنّ الأحناف كانوا أكثر تسامحا وتساهلا من غيرهم في هذه المسألة كما هو شأنهم في مسائل عديدة، وقد عزا ابن خلدون هذا التحرر إلى تباين البيئتين لكلّ من الحنفية ووسطها المدينيّ البغدادي، والمالكيّة وحجازها الصحراويّ بعيشه وشظفه وطبيعته وقساوته، وقد وجدت المالكية في البلاد المغاربية صدًى، ومع أهلها تفاعلا لبداوتهم. ولّما عسر على الفقهاء إيجاد آية قرآنية لتبرير هذه القاعدة ألحقوها بحديث نبويّ هو : "من بدل دينه فاقتلوه". غير أنّ هذه الحجة ضعيفة لأنّ هذا الحديث هو من صنف الأحاديث "الآحاد"[17]، أي ذات السند الواحد وهو ما يُقلّل من مصداقيته ويشكك في صحّته، ثمّ إنّ ضعف هذا الحديث يشتد عندما نذكر أن ابن عباس راوي هذا الحديث قد كان عند موت الرسول فتى لا يتجاوز عمره الثلاثة عشر عاما... !

---

[16] S.A.A. Abu Sahlieh, « Le délit d'apostasie aujourd'hui et ses conséquences en droit arabe et musulman », in *la Revue de l'Institut pontifical des études arabes et islamiques, Islamochristiana*, Rome, n° 20, 1994, p. 95

[17] راجع عبد المجيد الشرفي : *الإسلام والحداثة*، الدار التونسية للنشر، 1990، ص 129.

والجدير بالذكر أنّ هذا الأساس القانوني يتعارض مع سيرة النبيّ. فقد شهد في حياته حالات ردّة وخاصة تلك التي صدرت عن قبيلة كندة، وحينما علم ذلك أغمى باللائمة على ملوكها الأربعة[18]. وقد كان توبيخه لهم أمرا مشروعا مفهوما، ولكنه لم يعلن عنهم الحرب ولم يقرر في شأنهم عقابا، بل إنّ الحرب لم تعلن على الكنديين إلاّ بعد وفاته، لإنهاء انشقاقهم وإرجاعهم إلى الإسلام بالقوّة.

ثمّ إنّ العلماء، وقد أدركوا مدى هشاشة هذا الأساس القانوني، حاولوا إيجاد حجة أخرى تدعّمه وهي "إجماع أهل المدينة"[19]. ولكن بما أنّ التاريخ لم ينبئنا بما يفيد أنّ الصحابة قد ذكروا هذه القاعدة صراحةً، فإنّ الحنفية قد أنشأوا الإجماع السكوتي، وهو مفهوم غريب يحتاج إلى شرح نذكّر فيه، ولو باقتضاب، بحروب الردّة.

تعتبر حروب الردّة حدثا سياسيا جسيما في تاريخ الإسلام. فبعد وفاة النبي بُويع أبو بكر خليفة له ولكنّ سلطته سرعان ما أصبحت موضع أخذ وردّ، وقد اتّخذ ذلك صيغا عديدة وأشكالا مختلفة. فأبو بكر كان خليفة للنبي والسائر على نهجه، ولم يكن رئيس دولة ذات سيادة على مجال ترابي محدّد بل كان قائدا دينيّا أو قل إمام المؤمنين. فالفرق بين السيادة الترابية والنفوذ الشخصي فرق أساسي، ومن ثم فإن بعض القبائل، خارج المدينة سعت إلى الخروج عن نفوذه الشخصي فأعلنت تخليها عن الإسلام.

ولنا، في هذا الصدد، أن نتساءل : هل كان الأمر يتعلق بالرغبة في استعادة الحرية القبلية التي تعاقبت عليها القرون في الجزيرة العربية ؟ هل كان تعبيرا عن معارضة لشخص أبي بكر، ثم من خلاله معارضة لقبائل

---

[18] Radhi Daghfous, *Le Yaman islamique des Origines jusqu'à l'avènement des dynasties autonomes (1er IIIeme S/VIIeme IXeme S)*, نشر كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، تونس 1995 –الجزء الأول– ص 363، انظر تاريخ الطبري ج III، ص 330.

[19] ستتطور من بعد فكرة الإجماع لتصبح "إجماع العلماء".

مكة ونزعتهم التسلّطية وخصوصا قريش ؟ أم أن هناك حقّا ردة لقبائل أو أفراد حديثي العهد بالإسلام أو دخلوه دون اقتناع أو اعتنقوه طمعا ؟

ولعلّنا لا نستطيع الجزم بهذا السبب أو ذاك بل قد يكون الأقرب إلى الصواب أن نذهب إلى اعتبار أنّ الأمر مُتأتٍّ منها جميعا. وعلى كلّ فالظاهرة كانت سياسية أكثر منها دينيّة، غير أنّ أبا بكر كان قد رفع لواء الدين حتّى يشرّع للمعركة الضروس التي خاضها لغاية تركيز سلطته وتثبيت نفوذه. وأحسن دليل على ما ذهبنا إليه أنّ قاعدة الإعدام للمرتدّين التي سرعان ما تمّ تصوّرها وتطبيقها، قد كانت لبوسا دينيا لاختيار سياسي، إذ لم يقتصر تطبيقها على القبائل التي أعلنت ردّتها عن اعتناق الإسلام فحسب بل شمل أيضا القبائل التي أكّدت بقاءها مسلمة ولكنّها اعترضت علنا على أبي بكر وامتنعت عن دفع الزكاة لعمّاله وأعوانه.

وهكذا نُفّذت قاعدة إعدام المرتدّ، منذ أن ابتدع هذا الحدّ، لمعاقبة المعارضين السياسيين، وهذه الممارسة شبيهة بما تلجأ إليه اليوم أغلب أنظمة البلدان الإسلاميّة ؛ إذ تعمَد إلى الجنح المتصلة بالرأي أو المعتقد فتُحوِّلها إلى مؤامرة ضد أمن الدولة لقمع كل صوت ناشز.

والحاصل إذن أننا لسنا البتة إزاء قاعدة دينية وإنّما إزاء قاعدة سياسية، بل قاعدة سياسيةٍ تسلّطية. وقد ساند أبا بكر في هذه الحرب ضد المرتدين، حلّ رفاقه، ويعود السبب في ذلك إلى مصالحهم الخاصة ومصالح قبائلهم وعشائرهم ومصالح الدولة التي كانوا بصدد إنشائها وتكوينها. ولما لم يعترض أحد من صحابة النبيّ علنا على ذلك الموقف السياسي، فإن ذلك قد دفع بعلماء الفقه إلى القول بالإجماع الضمني أو السكوتي.

وينبغي أن لا يُفهم مما نقول أننا بصدد محاكمة أبي بكر أو إدانته، بل إننا على العكس من ذلك نعتبرهُ واحدا من أهم مؤسسي

الإمبراطورية الإسلامية، ولكنّ الذي نذهب إليه هو أنّ الإمبراطوريّات، كما علّمنا التاريخ، قد تشكّلت بطرق متماثلة أو تكاد مهما اختلفت البلدان وتباينّت الحضارات، غير أنّ من يريدون اليوم، أن يواصلوا تطبيق إجراءات كانت في الحقيقة ظرفية واعتبارها من باب القاعدة الشرعية الإلهية، إنما هم يخطئون التقدير وهو خطأ آن الأوان لإصلاحه.

ولأجل هذا ارتفعت أصوات عدّة بين الباحثين المسلمين، مطالبة بإلغاء قاعدة قتل المرتد[20]، خاصّة وأنّها لم تعد قائمة في تشريعات أغلب البلدان الإسلاميّة.

الاستعمال السياسي لعقوبة المرتد

تواصل طوال قرون الإسلام الأولى إلباس السياسات التسلطية التي عمدت إلى قتل المعارضين لبوسا دينيا، فالعلماء لم يميّزوا بين البغي والردّة أي بين المعارضة العنيفة أو المذهبية للنظام القائم وبين الردة.

فلقد شرّعوا لمحق الثورات الشعبية مثل ثورة الزنج، وهم عبيد سود مستغلّون استغلالا فاحشا حاولوا التحرّك والثورة في ما بين سنتيْ 869 و883 ميلاديا، كما أنّهم ساندوا قتل المفكّر الصوفي الكبير الحلاج الذي أُعدِم سنة 922م أو الزنادقة (المفكرون الأحرار)، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى المؤلّف العربي الشهير ذي الأصل الفارسي، ابن المقفّع الذي ترجم مؤلّفات أدبية من الهند وفارس ...، وقد أُعدِم في السادسة والثلاثين من عُمُره سنة 757م.

تلك أمثلة شهيرة إنّما أوردناها من باب التمثيل لأنّ ما تعرض له أتباع المدارس الفكريّة من ألوان النفي والملاحقة والسجن والقتل، تكاد لا

---

[20]. عبد المجيد الشرفي، المرجع السالف الذكر، ص.129 و 293؛ وأعمال الملتقى الإسلامي المسيحي المنعقد بتونس في 1985 بمركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، إسلاميات مسيحيات سالفة الذكر، عدد 9 . محمد الطالبي نفس المجلة، عدد 11، ص 93 إلى 113 ؛ أحميدة النيفر، نفس المجلة، عدد 13، ص 1- 10 .أمال قرامي: *الردة في الفكر الإسلامي*، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب تونس، 1993، و*حرية المعتقد في الإسلام*، الدار البيضاء، 1997.

تُحصى، ويكفي أن نشير إلى مآل كلّ من المعتزلة والقرامطة والجهمية وغيرهم... ثمّ إنّ هذه الممارسات قد قلّت وتناقصت. ذلك أن ألوان القمع التي تزايد عنفها قد يكون آل بها الأمر إلى تثبيط العزائم وإخماد قبس الفكر وكبت كل جهد فيه إعمال رأي ونفحة تجديد. وفي ذلك، دونما شك، بعض من الأسباب التي عجّلت بانحطاط العالم الإسلامي. ومهما يكن من أمر فقد أصبح تحريم الردّة خلال القرون الماضية الأخيرة من صنف القواعد القانونية التي يبدو أنها ألغيت بمرور الزمن.

فلئن بدت الحكومات المسلمة الجديدة مصطبغة بالدين بدرجات متفاوتة، فإنّها أصبحت تبحث عن مشروعيتها في مجالات أخرى. فقد أصبح الانتخاب العام المباشر هو الذي يعطي الشرعية نظريا للسلطة في الأنظمة السياسية الناشئة عن الحركات التحريرية والتي نصّت دساتيرها على انتخاب الحُكّام. ومن هذا المنطلق لم تعد المجلاّت الجنائيّة الجديدة، في أغلب البلدان الإسلامية، تنصّ على الردّة أو تشير إليها، مما يجعلنا نعتقد أنّ هذه الجناية السيّئة الأثر في الذاكرة والخاطر، قد أضحت في عداد الأموات ولكنْ مما يؤسف له أن نجد اليوم الفقهاء من جهة أولى والأصوليين من جهة ثانية يعملون جاهدين على بعثها من جديد[21].

إن تاريخ العالم الإسلامي خلال القرن الأخير هو تاريخ محاولات عديدة حالفها التوفيق بدرجات متفاوتة، في سبيل تحديث الدولة وعصرنة المجتمع. وقد لقيت تلك المحاولات دوما معارضة الفقهاء الذين مثلوا دائما قوّة كابحة ذات شأن وقد كان السلاح الذي يشهرونه في وجه كل مثقف يسعى إلى التجديد هو اتهامه بالردّة، بل إنّهم يمارسون على الحكومات ضغوطا لأجل محاكمته ؛ ولنتذكر محاكمة عبد العزيز الثعالبي في مطلع هذا

---

[21]. يصعب مع الأسف تصنيف النظام الليبي إذ هو يقاوم الإسلاميين من ناحية ولكننا نجد من ناحية أخرى أن مؤتمر الشعب العام قرر مؤخرا عقابا جماعيا لكل قبيلة يظهر فيها مناضل إسلامي وذلك على أساس القاعدة الفقهية القائلة بقتل المرتد. أنظر الصحيفة اليومية التونسية لابراس(بالفرنسية)، 10 مارس، 1997، ص 8 .

القرن العشرين، وهو مؤسس الحركة الوطنية بتونس بإيعاز من الزيتونيين، والتحقيق القضائي ضدّ طه حسين سنة 1926، تحت ضغط الأزهر، والتحقيق القضائي الذي فتح في السنوات الأخيرة ضد المفكر والمناضل اللايكي المصري فرج فودة.

ولكنّ تلكم الاتهامات لا يبتعد مداها كثيرا ما دام يتحتّم عليها أن تمرّ عبر مؤسسات الدولة الحديثة ؛ فالثعالبي لم يصدر في شأنه إلاّ حكم بشهريْن سجنا وطه حسين قد حفظ ملفّ التحقيق المتعلق به دون تتبّع فعمد هو إلى حذف بعض الصفحات التي عارض فيها الأزهر، عند إعادة نشر كتابه : "في الشعر الجاهلي".

وأمّا الحدث الجديد الذي مثّل خطرا جسيما وعقّد الأمور أيّما تعقيد فهو تصاعد الحركة الأصولية التي بسببها أصبحت تهمة الردّة الصادرة عن الفقهاء متبوعة بآثار تنفيذية إمّا على المستوى الرسمي في بعض البلدان ذات النظام الإسلامي، أو عن طريق مبادرات إجرامية تتولاها الجماعات الأصولية في بعض البلدان الإسلامية الأخرى.

ولْنذْكر، كمثال للحالة الأولى، الحكم بالإعدام الصادر في السودان ضدّ محمود محمد طه وتنفيذه، وقد حدث ذلك عندما كان حسن الترابي، الرئيس الحالي للحركة الإسلامية العالمية، وزيرا للعدل في نظام النميري، والحال أنّ محمود محمد طه كان مؤسس حلقة "الإخوان الجمهوريين" ومنشّطا لها، وأيضا مؤلّف كتب كثيرة لم تَرُقْ لأصحاب الفكر التقليدي لا لشيء إلاّ لأنّه كان يقترح فيها فهما جديدا للقرآن وتأويلا مستحدثا له من شأنه أن يؤدّي، وفي إطار أصول القرآن واحترامه، إلى إعادة النظر في الفقه إعادة كاملة.

لقد أُعدم وعمره سبعون سنة قضّاها مناضلا لأجل إسلام أكثر تسامحا وعدلا، فحُكم عليه بالإعدام مع ثلاثة من مريديه وتلامذته، وبعد إصدار

الحكم طلبت منهم المحكمة التراجع عن أفكارهم والتخلّي عن معتقدهم لكي يُعفى عنهم[22]. فأمّا الرفقاء الشبّان فقد فضّلوا هذا الحلّ فأطلق سراحهم في الحين، وأمّا طه فقد تمسّك بمعتقده وصمد، فأعدم شنقا يوم 18 يناير 1985 أمام جمع من الناس أعجبوا بابتسامته التي حافظ عليها إلى النهاية. وإثر عملية الشنق وردت على النميري عبارات الابتهاج والتهاني، وخاصة من الأزهر الذي كان قد طالب برأسه[23]، ورابطة العالم الإسلامي ومقرّها في مكّة، التي هنّأت وشكرت الحكومة السودانية في شخص رئيسها[24].

وأمّا في شأن الأعمال الإجرامية التي تنفّذها الجماعات الأصولية بإيعاز من المؤسسات التقليدية إذا تعلّق الأمر بمثقّف معاد للأصولية أو بمؤلف متحرّر لا ينتمي إلى دولة ذات تشريع أصولي، فإنّ علماء الأزهر يبادرون بالتنديد به فيتبعهم أفراد من الجماعات الأصولية آخذين على عاتقهم عمليّة تصفيته بدنيًا في بعض المنعطفات، كما حدث لفرج فودة، وهو مؤلّف كتب كثيرة تنقد الفقه والأصولية، ومؤسس جمعية الأنوار المصرية[25] سنة 1987، وقد اُغتيل يوم 8 يونيو 1992، وصرّح قاتله عند البحث أنّ عمر عبد الرحمان متزعّم جماعة "الجهاد" الأصولية الإسلامية، قد افتى صراحة بإباحة "دم من يعارضون الإسلام"[26] كما أن الشيخ محمد الغزالي، وهو شخصية أزهرية اعتمده الرئيس الجزائري الشاذلي بن جديد مستشارا

---

22. راجع النص الحرفي لمحضر الجلسة التي انتظمت بسجن الخرطوم يوم 19 يناير 1985 بين قضاة المحكمة بعد أن أصدروا حكمهم و المحكوم عليهم بالإعدام، مجلة حقوق الإنسان العربي القاهرة، عدد 10 . وهو محضر فضيع إذ فيه من استغلال نفوذ الحاكم على المحكوم عليه بالإعدام والمهدد بالتنفيذ الفوري مع الوعد بإمكانية العفو وإطلاق السراح في الحين، وذلك للضغط عليه وحمله على إنكار عقيدته و التظاهر بتغيير أفكاره، ما تقشعر منه الأنفس.

23. جريدة الأهرام المصرية 14 أبريل 1985 .

24. راجع بالنسبة للملابسات هذه القضية أبو ساحلية، دورية إسلامية مسيحيات، سالفة الذكر، ص. 99.

25. الأسبوعية التونسية *حقائق*، عدد 610 . 1 - 8 غشت 1997، ص.14.

26. أبو ساحلية، المرجع المذكور، ص. 101.

له لمدّة طويلة صرّح لدى المحكمة، في شهادته لفائدة قاتل فودة، بأنّ قتل المرتدّ واجب على كلّ مسلم ما دامت الحكومة لم تقم بالواجب[27].

ولا يسعنا في هذا الصدد إلاّ أن نذكّر بما حدث لنجيب محفوظ، ذاك الكاتب المصري الذي فاز بجائزة نوبل للآداب، والذي كان سنة 1959 قد ألّف رواية اُعتُبرت منافية للإسلام وصودرت من طرف الأزهر، ولكن بعد مرور خمس وثلاثين سنة، حاول أحد الأصوليين اغتياله ظنّا منه وعلى أساس نظريّة الردّة، أنّه "يقوم بواجبه".

ويسعى عدد من الإسلاميين المصريين إلى دفع المحاكم حتى تقرّ بالردّة، وتستخلص ما ينبغي من النتائج وفق القواعد الفقهية. وقد كان نصر حامد أبو زيد ضحية هذا الإجراء فهو الذي ألّف سلسلة من الكتب[28] ذات المنزع الفكري المتعمّق في الإسلام، فعمد إلى شرح القرآن وفق منهج تاريخي عقلاني.

ولم يكن هذا التمشّي المنطقي المستنير ليعجب الأصوليين بل أثار ضغينتهم فاتّهموا صاحبه بالردّة، فأصبح في عداد الخاضعين لأحكامها القاضية بأنّ المرتد، وهو ينتظر تنفيذ الحكم فيه، لم يعُد له وجود شرعي كذاتٍ لها حقوقها وواجباتها، أي، إن شئنا، فهو الموت المدني، وأصبحت بالتالي تركته مفتوحة وزواجه مفسوخا. فتقدّم مناضلون من الجماعات الأصولية إلى المحكمة بالقاهرة مطالبين بالفسخ الشرعي لزواج أبي زيد على أساس تهمة الردّة، إذ أن زوجته لم يعُدْ لها الحقّ في مواصلة علاقتها وحياتها الزوجية معه، فهي امرأة مسلمة، لم يعد يجوز لها أن تواصل حياتها معه، وهو غير مسلم.

---

[27] عبد الله أحمد النعيم: *نحو تطوير التشريع الإسلامي*، ترجمة وتقديم حسين أحمد أمين، دار سينا للنشر، القاهرة، 1994، ص. 20.

[28] صدر منها بالخصوص عن دار سينا للنشر بالقاهرة و المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء: *نقد الخطاب الديني*، *النص السلطة الحقيقة*، *فلسفة التأويل*، *الاتجاه العقلي في التفسير*.

وفعلا فقد تواصلت ضغوط الأصوليين إلى أن حكمت المحكمة بالتطليق الذي مثّل سابقة في تاريخ القضاء المصري الحديث، إذ أصدرت محكمة الاستئناف بالقاهرة حكم التفريق بين الزوجين بتاريخ 14 يونيو 1995.

ويعود مأتى هذه السابقة إلى أنّ الأصوليين قد سرّبوا، منذ أمد طويل، بعض أتباعهم إلى القضاء المصري وتوصّلوا إلى تحقيق ذلك إلى درجة أنّ محكمة التعقيب قد رفضت نقض ذلك الحكم الصادر عن محكمة الدرجة الثانية، وهو أمر له دلالته وأية دلالة... ! غير أنّ هذا التسرّب لم يبلغ بعدُ مرحلةً فيها يحقق أصحابه السيطرة التامة على القضاء وذلك لأنّ محكمة القاهرة قد عطّلت تنفيذ الحكم اعتمادا على حيل إجرائيّة هي في نظرنا كحقوقيين محلّ نقاش.

ولكن بما أنّ حياة السيد "أبي زيد" أصبحت مهددة فقد وجد نفسه مجبرا على مغادرة وطنه، هو وزوجته.

ولعلنا لا نحتاج إلى التوقّف عند ما يترتب على هذا القرار القضائي والتأكيد على ما ينجرّ عنه منْ تبعات قانونية على درجة كبيرة من الخطورة وإلى الإلحاح على ما يمثّله من مسّ لا يغتفر بحقوق الإنسان، إذ أصبح التدخّل في معتقدات الأشخاص أمرا ممكنا ومقبولا، ذلك أن المحاكم المصرية قبلته بمجرّد مبادرة قام بها أشخاص ليست لهم لا الأهلية القانونية ولا المنفعة الذاتية ولا الصفة القانونية لتقديم الشكوى.

ومنذ ذلك الحين صدر القانون عدد 3-96، ليخصّ النيابة العامة بحق المبادرة، وهذا يحدّ من التدخل دون أن يلغيه، بل أن شروط انطلاق الإجراءات القانونية، وإن غدت محدودة، قد كرسها هذا القانون.

إنّ التدخّل في الحياة الخاصّة للأشخاص قد أصبح جائزا، والحال أنّ معرفة ما إذا كان هذا الزواج أو ذاك صالحا أو فاسدا أو قابلا للفسخ، ينبغي أن يكون ممّا لا يعني إلاّ الزوج والزوجة ولا دخل لغيرهما فيه البتّة، وإذنْ، فتدخّل طرف ثالث في هذا المجال أمر لا يمكن قبوله أو التغاضي عنه.

وإنّه لمن المؤسف حقّا، أن المحاكمة الخاصّة بتفريق أبي زيد والسيدة زوجته، وقد طال خلالها الجدل والمناقشات الخاصة بإثارة مسائل ثانويّة ذات اتصال بالإجراءات، وبقبول سماع الدعوى وجوازها، وإسلام المتّهم أبي زيد أو ردّته..، دون أن يثار البتة مبدأ التحريم لأجل الردّة ذاته.

ولم تتم إثارة المسألة أيضا عند محاكمة قاتل فرج فودة، إذ لم يتجاسر أحد ليقولَ إنّه لا ينبغي الاستناد إلى هذا المفهوم المُضرّ الذي لا أساس له لا في القرآن الكريم ولا في حديث نبويّ ثابت السند، إلى جانب أنه يتنافى مع أبسط مبادئ حقوق الإنسان.

ولابد من التذكير، في نهاية المطاف، بأن القضاء المصري هو من بين الأنظمة القضائيّة العربية الأكثر استقلاليّة وهو مما قد يملأ صدورنا غبطة وانشراحا شريطة أن يراعي هذا القضاء الحريات الفرديّة ويَضْمَن احترامها، وهو ما لم يتَجَلّ في هذه القضيّة التي بتّ فيها قضاة الاستئناف وقضاة التعقيب بما يخالف رأي النيابة العامة، ممثّل الحكومة، فأدى ذلك إلى قرار يتنافى كلّيا مع الديمقراطية، وهذا يبيّن بجلاء أنه لئن كان احترام الحريات الفردية والعامة وتنظيم انتخابات نزيهة واستقلال القضاء من وسائل الحكم الديمقراطي فإن تربية الناشئة أي مواطني الغد هي الشرط الأول حتى لا يؤول استخدام هذه الوسائل إلى نتائج تنافي الديمقراطية.

ويتأكد مما قلناه في الفقرات السابقة أنّ الفقه الإسلامي في حاجة إلى مراجعة عميقة وشاملة، وخاصة في مجال حرية المعتقد التي ينبغي احترامها. فلا يمكن أن ندعي احترام هذه الحرية ما دُمنا، على مستوى الحقوق والواجبات إزاء المجموعة وإزاء الأفراد، نتعامل تعاملا لا يُقِرّ باختلاف الأديان ولا يتأسس على أنّ هذا الاختلاف لا يعني التمييز بين ديانة هذا أو ديانة ذاك. كما أننا لا يمكن لنا أن ندّعي احترام هذه الحرية إلاّ إذا ما قبلنا أنّ غير المسلم يمكنه أن يدخل الإسلام وقبلنا حدوث العكس أيضا أي نظير القاعدة نفسها ؛ فذلك هو المعنى المنطقي والتفسير المطابق لنص الآية وروحها في قوله تعالى "لا إكراه في الدين".

وإذا كانت هذه الآية الكريمة قد حُجبت، لأسباب تاريخية مخصوصة قد تجد ما يبررها، فلسنا مجبرين اليوم على البقاء سجناء السابقة المؤسفة التي وقع ابتداعها في تلك الظروف.

إن قضيتنا الكبرى والقيد الشديد الذي يمنع تحررنا ويعُوق نموّنا ويعطّل مسيرتنا، إنما هو السجن الجماعي الذي أودعنا فيه أنفسنا بأنفسنا، وإذَنْ، فلا نُموَّ ولا تطوّرَ لنا، نحن المسلمين، دون حرية ولا حرية دون الإفلات من هذا السجن التاريخي.

إن المعركة الملحّة اليوم هي حرية المسلم في أن يجتهد في فهم الإسلام ويؤوّله كما يُدركه، وذلك لأنّ تهمة الردة تهدده باعتبارها أداة تُستعمل، كما كانت مستعملة منذ أمد طويل، لمنع كلّ تفكير قد يؤدّي إلى التجديد والابتكار.

ولأجل ذلك أكّدت الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان في الفصل التاسع من ميثاقها أنّ "لكل شخص الحق في حرية التفكير و الضمير والدين ويشمل هذا الحق حرية اختيار ديانته أو عقيدته والاجتهاد فيها...". وبسبب تبنّي الرابطة لهذا الفصل ومصادقتها عليه وعلى فصل آخر متعلق بحرية الزواج، عرفت، في السنوات العشر الأولى لِوُجودها، من الأزمات أعتاها ومن الصعوبات أكبرها وأخطرها. وقد كان مأتى ذلك أن الأصوليين حاولوا اكتساح الرابطة واجتياحها عملاً بسياستهم وخِطَطهم الهادفة إلى التسرب إلى المنظمات غير الحكومية، متجاهلين التنافر القائم بين بعض مبادئ حقوق الإنسان وعدد من القواعد الفقهية.

وقد بينت مناقشة مشروع ميثاق الرابطة تلاعبهم وأبانت أنهم كانوا لا يأملون سوى إفراغ مبدأ حقوق الإنسان من مضمونه لجعله مطابقا لقواعد الفقه الإسلامي الكلاسيكي، بحجة الخصوصية، ونقلوا النقاش إلى الصحافة والمجال العام لاتهام مناضلي الرابطة وتقديمهم على أنهم من أفظع الملاحدة وقد صابر أولئك المناضلون وصمدوا لتلك الضغوط، وانتهى الأمر بالرابطة إلى المصادقة على ميثاقها بأغلبية

عريضة دون أن تفقد صداها ومصداقيتها لدى الرأي العام. ويدين هـذا الميثاق نفسه، صراحة، في فصله الرابع العقوبات البدنية.

العقوبات البدنية

يعتبر أغلب الدارسين أن القانون الجنائي الإسلاميّ قانون في غاية الصّرامة، بل يذهبون أحيانا إلى اعتباره قانونا همجيّا. والحقيقة أن ظهور الإسلام اليوم على هذه الصّورة السيّئة في الخارج إنّما يعود إلى هذا القانون الجنائي. وإلى سلوك الأصوليّين الذي يكون بالفعل همجيّا أحيانا. والواقع أنّ أشدّ الأحكام قسوة في هذا القانون لا علاقة لها بالدّين، أي أنّها أحكام ليس لها من الدّين شيء وإنّما هي من نتاج الفقهاء أمّا سائر أحكام القانون، فإنّها قد نشأت نتيجة ظروف تاريخية معيّنة، وينبغي أن يتمّ اليوم تجاوزها باعتبار زوال الظروف التي أدت إلى سنّها.

الحدود

إن القانون الجنائيّ الإسلاميّ -في الحقيقة- قانون يتضمن عناصر أوّليّة في منتهى البساطة : فهو ينص على نوعين من الجنايات : نوع أول يشمل جنايات قليلة جدا عقوباتها مضبوطة تعرف بما يسمّى بـ"الحدود"، ونوع ثان يشتمل على مخالفات وجنح أكثر عددا، ولكن عقوباتها لم تقيّد بنصوص قانونية، وإنّما أوكلت إلى اجتهاد القاضي ونظره، وهذا ما يُعرف بـ"التّعزير".

ولئن كان من الحكمة وحصافة الرّأي في هذه الطائفة الثانية أن يفسح مجال الحرية لاجتهاد القاضي، وحسن تقديره للأمور حسب كلّ حالة من الحالات المعروضة على القضاء -وذلك حتى يكون حكمه بالعقاب متماشيا مع شخص المحكوم عليه ومتلائما مع الظروف والمعطيات الخاصّة- فإنّه من الشطط والإسراف عدم تحديد حريته هذه بوضع تعريف دقيق لكلّ جناية أو مخالفة، وبضبط العقاب الخاصّ بها في حدّيه الأدنى والأقصى.

إنّ مبدأ الشرعيّة الخاصّ بضبط الجنح والجرائم وما يقابلها من عقوبات تمّ إقراره اليوم في جميع تشريعات العالم تقريبا، وهو يمثّل مكسبا عظيما حقّقته الإنسانية، كما يمثّل ضمانا واقيا من التّعسف والحكم الاعتباطيّ بالهوى، ولذا ينبغي ألاّ يُحرم المسلمون منه.

والحقّ أنّ طائفة العقوبات المسمّاة بـ"التعازير" قد تخلى عنها الأصوليون سواء على المستوى النّظريّ أو على المستوى العمليّ : فقد سنّت السودان وإيران مثلا قوانين جنائيّة عُرّفت فيها المخالفات وحدّدت الأحكام المقابلة لها، وعلى هذا النحو قبل هذان البلدان ضرورة مراجعة بعض أحكام الشريعة قبولا ضمنيّا.

أمّا طائفة الأحكام المسماة بـ"الحدود" فإنّ مشكلتها تبقى مطروحة في مستوى مدى شرعيتها الفعلية ومدى صلتها الحقيقية بالدّين، ذلك أنّها تتضمّن حدّين هما أشدّ الحدود قسوة وأقلها إنسانية وهما الحد المتصل بضرب عنق المرتدّ، والحدّ المتّصل بقتل الزّاني رجما. وليس لهذين الحدّين أساس دينيّ حقيقيّ : فالحدّ الأوّل ليس له أدنى أساس قرآني، وإنما هو قائم -كما أسلفنا- على أرضيّة سياسية وتاريخية خالصة . أمّا الحدّ الثاني فقد برّر الفقهاء فضاعته[29] بقيامه على أساسين كلاهما قابل للاعتراض والطّعن.

فقد زعموا أوّلا أنّ ثمة آية قرآنية جاء فيها : "والشيخ والشّيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة". غير أنّ هذه الآية غريبة تثير التعجب والدّهشة، وهي فريدة من نوعها في الحقيقة، وذلك لأنها غير موجودة في النص القرآني، ويقال إنّ هذا الأمر راجع إلى أنّ الله قد ألهمها الرّسول لتُعرف وتطبق دون أن تُدوّن وتُقرأ. والواقع أنّ الآيات القرآنية قد جمعت في المصحف على

---

29. تزداد بشاعة الحكم شناعة بطريقة تطبيقها، فقد ذكرها العلماء بدقّة وتفصيل حتّى يلقى المحكوم عليه أشدّ العذاب، وقد أعادت المجلة الجنائية الإيرانية الحالية صياغة هذه الجزئيات إذ ينصّ الفصل 104 على أنّ: الحصى المستعملة للإعدام رجما لا ينبغي أن تكون كبيرة حتى لا يهلك المحكوم عليه من رجمه بالحجرة الأولى أو الثانية...، قارسالة الفيدرالية العالمية لحقوق الإنسان، عدد خاص بإيران،27 مارس-3 أفريل 1997 ص 9.

أيدي بعض صحابة الرّسول خلال الخمس عشرة سنة التي تلت وفاته -وقد أنجزوا ذلك على أساس ذكرياتهم ووثائقهم التي حفظوا فيها الآيات خلال تتابع نزولها، وإذا لم يدرجوا هذه الآية الغريبة في سورة من السّور، فذلك لأنّهم لم يجدوا لها أثرا فيما هو مكتوب، وبالإضافة إلى أنّها لم يروها إلاّ صحابيّ واحد، ولهذا عُدّت الأدلة على صحّتها غير كافية، لاسيما أن هذه الآية تناقض آية أخرى تنصّ على عقاب الزّاني عقابا أقلّ قسوة ودون تمييز بين الزّاني الأعزب والزّاني المتزوّج.

وأمّا الأساس الثاني الذي قدّمه علماء الفقه لحدّ الزّاني رجما فمأخوذ من سنّة الرّسول، فقد قيل إنّه أقام حدّ القتل رجما على رجل اسمه "ماعز" كان قد زنى. ولكن يحسن ان تُتدبّر هذه الواقعة في أدقّ حزئياتها قبل أن تجعل أساسا لقاعدة قانونية بهذه الأهميّة والخطورة : يروي المؤرخون المسلمون أنّ "ماعز" هذا قد زنى، ثم ندم على ذلك ندما شديدا، فجاء يعترف أمام الرسول ويطلب منه أن يطبّق عليه العقاب الذي يستحقّه حتى يتطهّر من إثمه، فسمعه الرسول وأعرض عنه، فعاد إليه في اليوم الموالي، فلم يجد منه غير ما وجده في أمسه، فعاد إليه مرّة ثالثة وعند ذاك نزل الرسول عند رغبته وأمر أصحابه برجمه وفق العادة المعروفة آنذاك. وقد علم الرسول فيما بعد أن "ماعز" قد حاول الفرار بمجرّد أن أصابته الحجرة الأولى، فلام أصحابه لوما شديدا على مواصلتهم رجمه رغم محاولته الفرار، معتبرا أن توبته كانت توبة نصوح، وهي كافية للفوز بمغفرة اللّه. وواضح من هذه الجزئيات أن الرسول قد امتثل -في الحقيقة- لعادة قديمة ما زالت سائدة في عصره، ولكنّه قد أبدى إزاءها ترددا بيّنا ظهر في البداية، وإنكارا صريحا ظهر في النّهاية.

هكذا يتّضح أن الأساسين اللّذين أقام عليهما علماء الفقه حدّ الزّنى أساسان متساويان في الضّعف، وهما يدلاّن بوضوح وبساطة على أنّ الفقهاء قد أخذوا عادة قديمة ووظفوها بما يوافق أهواءهم، وألحقوها بالإسلام إلحاقا مفتعلا شأنهم في هذا الحكم شأنهم في حلّ القواعد التي

وضعوها. واعتبارا إلى عدم وجود أساس دينيّ مقنع، وجب إلغاء هذين الحدّين اللّذين يمثلان أخطر الحدود، وهما ضرب عنق المرتدّ وقتل الزّاني رجما.

أمّا المخالفات الوحيدة التي تُقام عليها الحدود ويمكن أن تسند إليها قيمة دينية فهي الخمس التالية : الحرابة والسرقة والقذف والقصاص والزّنى. وتستوجب هذه المخالفة الأخيرة تأمّلا خاصّا إلى جانب الملاحظات العامة المتعلّقة بمسألة الحدود إجمالا : لقد ورد ذكر الزّنى في ثلاث آيات بينات متباينات عُرّف فيها الفعل الجنسيّ الذي يعاقَب عليه، ونعت بثلاث صيغ مختلفة عن بعضها بعضا تدل على اختلاف وتدرج في الخطورة. ففي الآية (15) من سورة النساء (IV) تعلق الأمر بـ"نساء"... "يأتين الفاحشة" وهو عمل مناف للأخلاق يستوجب الإبقاء عليهن بالبيوت. وفي الآية الموالية من نفس السورة جاء قوله تعالى : "واللذان يأتيانها منكم فئاذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان توابا رحيما". ثم جاءت الآية (2) من سورة النّور (XXIV) لتحكم على الزانية والزاني بـ"مائة جلدة". وهذا التدرج القرآني منطقي للغاية. فهو يعني الاكتفاء بالأذى أو الإمساك بالبيوت بالنسبة للأعزب والعزباء اللذين ارتكبا فعلا جنسيا بدون زواج. أما إذا كان أحد الطرفين متزوجا فإن الفعل الجنسي يصبح أشدّ خطورة لأنه يمثل خيانة تستوجب الجلد. لكن العلماء لم يعتمدوا في تأويلهم للآيات القرآنية هذا التفسير المنطقي واعتبروا أن كل علاقة جنسية خارجة عن الزواج تعد زنى وتعاقب بالجلد.

وحيث أن الخيانة الزوجية أخطر من مجرد العلاقة الجنسية بين أعزبين فإنّهم التجأوا إلى عادة الرجم القديمة لإيجاد عقاب أشد. غير أننا سبق أن رأينا أن هذه العقوبة الأخيرة لا وجود لها في القرآن. ولذا فان النسق قد اختل وانسجامه قد انهار لسبب وجود نفس العقوبة لفعلين يختلفان في الخطورة.

وحيث أنه من العدل أن لا يقع الخلط بين الفعلين وأن لا يعاقب عليهما بنفس العقاب فإنه يتحتم حصر معنى الزنا في العلاقة الجنسية بين رجل وامرأة أحدهما متزوج لأن هذه العلاقة فقط يمكن اعتبارها جناية لأن فيها في نفس الوقت مساسا بالفضيلة واعتداء على حق الغير وخيانته. ولقد أصاب الصّادق مازيغ هاهنا عندما ترجم كلمة "زنى" الواردة في الآية الثانية من سورة النّور بـ"adultère" وهي عبارة تتضمّن الخيانة وتقتضي وجود علاقة زوجية.

إنّ الإسلام شأن سائر الدّيانات السماويّة قد دعا إلى الانضباط وإلى التحكّم في النّفس إزاء العلاقات الجنسيّة . ولئن كان من المرغوب فيه ألاّ تكون للمرء هذه العلاقات إلاّ في إطار الزّواج، وكان من المسلّم به أنّ العلاقات الجنسية الخارجة عن رباط الزّوجية تمثّل خطأ، فإنّ هذا الخطأ ليس له من الخطورة ما يكفي لجعله مخالفة جنائية إلاّ متى كان يمثل خيانة للقرين. وقد تمّ في القوانين الوضعية الحديثة التمييز الواضح بين الخطأ المدنيّ والخطأ الجزائيّ . وتماشيا مع هذه الروح القانونية فإنّ القانون التّونسيّ لا يعاقب على مجرّد العلاقة خارج الزّواج، وإنّما يعاقب على الزّنى فقط، لكنّه يعاقب بالسّجن مدّة خمس سنوات، وهو عقاب على درجة كافية من الشّدّة والصّرامة، غير أنّه عقاب متّسم بروح المساواة بين الرجل والمرأة، لأنّه عقاب يُسلّط على طرفي الفعل الجنسيّ أي على مرتكبي الخطأ من الجنسين، هذا بالإضافة إلى أنّ الإجراءات الجنائية لا تنطلق إلاّ بطلب من القرين الذي هو ضحيّة الخيانة، لأنّ هذا الأمر يمثّل نوعا من الجناية الخاصة.

وبالإضافة إلى الملاحظة الخاصّة السّالفة المتعلّقة بتعريف الزّنى، يمكن أن تُعتبر الجنايات الخمس المعاقب عنها بالحدود أعمالا ذميمة تستحقّ العقاب فعلا، غير أنّ هذا لا يحول دون إبداء بعض الملاحظات التي يثيرها نظام الحدود.

ملاحظات تقييميّة

من المؤسف أن يختار الفقهاء أشدّ الحلول قسوة كلّما وجدوا في القرآن إمكانية حلّين أو أكثر، من ذلك أنّ الآية المتضمّنة لجلد الزّاني مائة جلدة قد اعتبرت في رأيهم ناسخة للآيتين الأخريين المتضمنتين لحكمين أكثر رفقا.

إنّ كلمة الحدّ إنما تعني في اللّغة المدى أو خطّ الفصل الذي لا ينبغي تجاوزه[30]، ومن هنا تكون دالّة في هذا المقام على الخطّ الأقصى الذي ليس وراءه ما هو أشدّ منه، وبعبارة أخرى تكون المائة جلدة أقصى عقاب ممكن، ويكون في الإمكان تصوّر حكم يتراوح بين مائة جلدة وخمسين جلدة مثلا، أو تصوّر حرّية الاختيار في العقاب بين الغرامة أو النفي أو الجلد. وقد فضّل الفقهاء هنا أيضا أن يجعلوا من عقوبة كانت في الواقع الحدّ الأقصى حكما لا تغيير فيه ولا تدرّج.

إنّ كلمة حدود المستعملة في القرآن تعني العقاب الذي ليس للقاضي أن يتجاوزه في الشدّة، لكن تبقى له حرّية واسعة في إصدار حكم يكون أقلّ قسوة وأكثر رفقا، وهذا الفهم صحيح خصوصا وأنّ الغالب في القرآن أن يشفع التنصيص على عقوبة ذات طبيعة جزائية بإمكان العفو، أو بضرورة مراعاة التّوبة، وهذا ما يوجد مثلا في خصوص مرتكبي الزّنى في الآية 16 من السورة (IV) التي تنتهي بما يلي : "فإن تابا وأصلحا فاعرضوا عنهما إنّ الله كان توّابا رحيما" وهو ما يوجد أيضا في شأن السّرقة، فقد تضمّنت الآية 38 من سورة المائدة (V) ما يلي : "فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فإنّ الله غفور رحيم". وتوجد توصية من النّوعين السابقين إثر حكم قاذف المحصنات في الآية الخامسة من سورة النور (XXIV) : "إلاّ الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإنّ الله غفور رحيم".

---

[30] أنظر في هذا المعنى أبو زيد: *النص السلطة الحقيقة*، المذكور سالفا، ص. 137 .

والحاصل أنّه من الثابت الذي لا ينكر ولا يدفع أنّ القرآن نصا وروحا لا يمنع من الحكم على مرتكبي المخالفات السابقة بأحكام أقلّ شدة وأكثر رفقا وإنسانية من الأحكام القصوى التي سنّها الفقهاء، ويمكن أن تكون هذه الأحكام المعتدلة متساوية مع الأحكام الشديدة في قدرتها على الرّدع. إنّ المشرّعين العصريين لم يخالفوا القرآن عندما عوّضوا العقوبات البدنيّة (مثل الرجم والجلد وقطع اليد...) بعقوبات السجن، وإنما الأمر عكس ذلك لأنّهم أوجدوا حلولا أكثر تلاؤما مع روحه.

ومهما يكن من أمر، فإنّ العقوبات البدنية يصح نعتها بأنها من "العقوبات التي تحطّ من الكرامة"، وهي عقوبات أدانها الفصل الخامس من الميثاق العالمي لحقوق الإنسان، ولهذا كان من حقّ المسلم أن يعرف سبب وضع القرآن أحكاما بهذه القسوة رغم دعوته إلى الرّحمة وإلى محبّة الآخرين. إنّ الإجابة عن هذا السّؤال إجابة حليّة، قادرة على رفع الحرج عن المسلمين، موجودة في الظروف التي اكتنفت الوحي : ففي نهاية القرن السّادس وبداية القرن السّابع للميلاد، كانت الجزيرة العربية (التي فيها ولد الرسول محمد، وفيها عاش، وفيها أنزل عليه الوحي) أرضا تعيش عليها قبائل حلّها من الرّحّل، وكانت هذه المنطقة ذات مناخ صحراويّ، ولا وجود فيها لأمطار ولا لأنهار كافية لنشأة فلاحة حقيقية، ولهذا كان أهلها يعيشون بالنّزر اليسير من تربية الماشية، ويعيشون خاصة بتجارة القوافل، ومن هنا فقد كان حلّ سكّان الجزيرة من الرّحل الذين لا يستقرّون على أرض، ولهذا لم تكن لهم -آنذاك- حواضر، فلم تكن لهم بالتّالي الهياكل المدنية اللازمة لنشأة الدولة، ولم يوجد تنظيم إداريّ بالمعنى الحقيقيّ، فكيف توجد هياكل دولة ؟

كان لكلّ قبيلة من قبائل الجزيرة العربيّة آنذاك شاعرها الذي يتغنى بوقائعها وأمجادها، ولها شيخها يقرّر حلّها وترحالها، ويعقد عهود تحالفها مع قبائل أخرى، ويفصل الخلافات الدّاخلية بين أفرادها، وكانت الأحلاف بين القبائل تعقد وتحلّ بحسب الظروف والأحوال، وكان اعتداء أحد أفراد

قبيلة مّا على فرد من قبيلة أخرى سبب حصول وقائع بين القبائل تكون في الغالب قتالا دمويّا، وإذا استطاع رئيسا القبيلتين المعنيّتين بالنّزاع أن يتوصّلا سريعا إلى اتفاق على الافتداء أو الدّيّة صارت المحافظة على السّلم ممكنة، واستمرّ التّعايش بين القبيلتين دون مصادمات ذات بال. ولكن إذا لم يتيسّر حصول مثل هذا الاتفاق، اندلع بين الطرفين صراع قد يدوم طويلا فتنجرّ عنه غارات تؤدّي إلى الثأر بغارات جديدة، فتكون الحرب سجالا لا نهاية له.

ويذكر المؤرخون أن حرب البسوس قد قامت بسبب سرقة ناقة، وهو سبب بسيط في ذاته، لكنّها استمرّت رغم ذلك طيلة أربعين عاما، وشهدت وقائع وأطوارا وتقلّبات كثيرة. ولئن كان من الرّاجح أن أخبار هذه الحرب قد اكتنفها طابع المبالغة والخرافة، فإنّها تتضمن ولا شك نصيبا من الحقيقة، وتعاضد دلالتها أن اقتصاد تلك البيئة كان بسيطا منحصرا في ضمان المعاش وسدّ الرّمق، وكان لتجارة القوافل فيه دور أساسيّ، ولهذا كان أمن القوافل وبضائعها أمرا حيويّا بالغ الأهمية لا يجوز التّسامح فيه، فكان قمع مرتكبي سرقتها وقطّاع طرقها بمنتهى الصرامة والقسوة أمرا حللا وهاجسا دائما، ولم يكن دفع الغرامة أو الدّيّة إلى الضحية أو إلى أهلها أمرا كافيا في جريمة القتل أو جريمة قطع الطريق لأنهما جريمتان خطيرتان تؤدّيان إلى الأخذ بالثأر، أي إلى قتل مرتكب الجريمة، ومن هنا تبدأ سلسلة من الجرائم لا نهاية لحلقاتها يذكيها ما يسود داخل القبيلة من عصبيّة، فكان قتل أهل الضحية للمعتدي يتطلب الأخذ بثأره من قاتليه، وهكذا دواليك مما يتسبب في اندلاع الحروب سجالا بين القبائل.

أما في المدن والحواضر المحكومة بإدارة بلديّة أو بإدارة الدّولة، وهي ذات سلطة أوسع، فتقام محكمة وقوة أمن وسجن وغيرها من مستلزمات العدالة التي يكون فيها الحكم على المجرم مؤدّيا من ناحية إلى إنصاف الضحيّة وأهلها وقبيلتها، ويكون راميا من ناحية أخرى إلى المحافظة على كرامة مرتكب المخالفة وصيانة حرمته الجسدية، فيسجن طيلة المدة المحكوم

عليه بها، ثم يستعيد حريته، ولكنّ مثل هذا لا يتيسر إلاّ في الإطـار المدني الذي أسلفنا. أما في غياب هياكل الإدارة والدولة، فلا وجود للسجون ولا لحراسها (وهو ما كانت عليه الجزيرة العربية آنذاك) وفي مثل هـذا الظرف يكـون التوصّـل إلى تهدئـة الضحيـة وتخفيـف رغبتهـا في الانتقـام دون قتـل المعتدي أمرا من قبيـل المعجـزة، ومـن هنـا كـانت الأحكـام علـى المعتديـن بعقوبات بدنية، أي الحكم بقطع يد السارق وجلد مرتكبي الخيانـة الزوجيـة وبالقصاص أي جرح الجارح على النحـو الـوارد في القـرآن حلـولا يبرّرهـا السّياق التاريخي السائد آنذاك ولا تبرّرها روح القـرآن ذاتهـا. إن قطـع يـد السارق أمر همجيّ بغيض، ولكن إصدار مثل هذا الحكم الفظيع في أوضاع الجزيـرة العربيـة زمـن الرسـول (وهـي أوضـاع لا وجـود فيهـا للدولـة ولا لمؤسساتها القضائية مثل السجـن وغيره كما أسلفنا) ينتج عنـه، مـن جهـة، اجتناب قتل السارق، ويمكّن –من جهة أخـرى– مـن تفـادي قيـام حـرب قبليّة قد تذهب بأرواح عشرات من الناس، بل ربّما تسبّبت في أعداد أكـبر من الضحايا.

وفي إطار هذه المعطيات تغدو العقوبـات البدنيـة المروّعـة أقـلّ الحلـول شرا وأدناها مضرّة، لأنها على ما فيها من وحشية، تمثل وقايـة لمجتمـع تلـك الفترة مما هو أسوأ وأعنف وأكثر فظاعة، ولهذا السبب فإنّ القـرآن لم ينـصّ آنذاك على جرائم تقام فيها الحدود إلى جانب مخالفات أخرى يعاقب عليها بالسجن (وهو ما يوجد اليـوم في إيـران والسـودان وبعـض بلـدان الخليـج، ويرومه الأصوليون ببلادنا أيضا)، وإنما اقتصر القرآن علىذكر الحدود لعـدم وجود السجن في الجزيرة آنذاك كما أسلفنا. لكن هـذا لا يعـني أن المعاقبـة بالسجن غير موجودة في القرآن لأن كلمة "سجن" ومشتقاتها قد استعملت في مواضع كثيرة في النص القرآني : ففي سورة الشعراء (XXVI)، وخاصـة في سورة يوسف (XII) (الآيات 32-33-36-39-41-42-100) نجد هذه الكلمة، لكنها لم توظّف إلا لقصّ أطوار علاقة يوسف وموسى بالفراعنة في

مصر أي تدقيقا في تلك البلاد التي وحد فيها نظام الدولة وما يستتبعه من مؤسسات مثل أماكن الحبس، وإدارة السجون ومؤسسات القضاء وغيرها.

ويوجد اليوم مثال موجع جدا في حدّ ذاته، لكنّه يمكّن الناظر من فهم أفضل للفكرة السالفة، فيدرك إلى أي حدّ يمكن أن تكون العقوبات البدنيّة في بعض الحالات -رغم كلّ ما لها من شناعة ووحشية- أدنى شرا وأقل ضررا للمجموعة من أمور أخرى أكثر هولا وفظاعة، وهو مثال الصومال الذي يشهد منذ سنوات[31] حربا أهلية بغيضة زالت معها الدولة ومؤسساتها تماما، وانقسم الناس فرقا وشيَعا عديدة بلغ عددها سنة 1996 سبع عشرة طائفة عرقيّة متصارعة يقودها رؤساء استحال إيجاد أرضية تفاهم دائمة بينهم، ولم يكن ثمة أي إنتاج صناعي، أما الإنتاج التقليدي والزراعي فكانا ضئيلين جدّا، ولهذا صار هذا البلد الآن من أشد بلدان العالم فقرا، وفي هذه الوضعية المتّسمة بالعوز شبه التام وبمساعدة دوليّة ضعيفة لم توزّع توزيعا حسنا، صار سكّان هذا البلد يعيشون أساسا من القطاع الرّعويّ الذي استطاع أن يبقى قائما، وفي مثل هذه الظروف صارت عندهم سرقة خروف مثلا بمثابة الكارثة عند الضّحيّة وعملا بالغ الشّناعة بالنّسبة إلى السارق.

وإذا كان السارق وضحيته منتسبين إلى قبيلتين مختلفتين أو إلى فريقين غير مؤتلفين، فإنّ غياب هياكل الدولة القادرة على تنظيم عقاب المعتدي وجبر ضرر الضحية يترتّب عنه خطر حرب قبلية شبه أكيدة مع ما يتبع ذلك من ضحايا وأحزان وأحقاد وثأر، وفي هذا السّياق ذي الخصوصية البالغة ظهر في بعض الفرق الصومالية وجهاء بادروا بتنظيم ما سمّوه بـ"المحاكم الإسلامية" التي طبّقت العقوبات البدنيّة باعتبار انعدام السجون وغياب أدنى هياكل قوة عمومية دائمة. وقد أثار هذا الأمر اعتراضات

---

[31] انظر التقرير حول وضعية حقوق الإنسان بالصومال بقلم محمد الشرقي الخبير المستقل للأمم المتحدة : المجلس الاقتصادي والاجتماعي. Document E/CN4/1996/14 Add 1,10 avril 1996.

صادرة عن المنظمات الإنسانية الدوليّة، وهذه الاعتراضات -في ذاتها- يسهل إدراك وجوه الصحّة والصواب فيها، غير أن مثل هذه المحاكم (مدار الاحتجاج) قد مكّنت -عند أهل الصومال- من تخفيف أضرار السرقة، ومن اجتناب أخطار تعقيد الحرب الأهلية.

ويبرز هذا المثال مدى الصلة المتينة بين القانون ومستوى تطوّر المجتمع، كما يبرز خصوصا أن فلسفة الإسلام العامة، وكذلك مبادئه الأساسية وكلّياته هي في نظر كل مسلم صالحة بصفة مطلقة، ولا يمكن أن تتغيّر بتغيّر الأزمنة والأمكنة، بخلاف قواعده العمليّة المتعلقة بأمور الجزئيات وما يتصل بها من طرائق تطبيق باعتبارها قواعد وطرائق قد عُمل بها في زمن الرسول أو في العهد الذي أعقب وفاته، وكانت منذ بدايتها في تلاؤم مع الملابسات والمعطيات السائدة، ولذلك تمّ تصوّرها وصياغتها وتطبيقها حسب الظروف، وكان من الواجب أن تتغيّر إذا تغيّرت الظروف التي كانت علة وجودها. فلابدّ إذن من التمييز بين الإسلام الذي هو خالد ولا تغيير فيه، وأحكام الفقه التي ينبغي أن تتغيّر أو حتى أن تترك. ويرغب الأصوليون في خلاف هذا أي في أن لا يتغير شيء على الإطلاق، كما يكرهون إثبات تعارض أحكام الفقه مع حقوق الإنسان، ويفضّلون إخفاء هذه القضيّة وغضّ النظر عنها.

أحكام الفقه وحقوق الإنسان

كثيرا ما ينادي الأصوليون الإسلاميون بحقوق الإنسان لتحقيق مطالبهم عندما يكون بعض مناضليهم ضحية معاملات سيّئة، وهذه المناداة من حقهم تماما كما هي من حقّ جميع النّاس لأنّ حقوق الإنسان قد تمّ الإعلان عنها وتأكيدها حتى تستطيع جميع ضحايا التصرّفات المضادة لمبادئ هذه الحقوق أن تطالب بتطبيقها، وأن تعتمد عليها لفضح هذه الممارسات والتنديد بها.

فالمشكل إذن ليس في مناداة الأصوليين بهذه الحقوق في ذاتها، وإنّما هو في إرادتهم الإيهام بأنّهم يتبنّون هذه الحقوق، وهم في الآن ذاته متبنّون أحكام الفقه التي يطالبون بتطبيقها، وهي، في الحقيقة، أحكام غير مطابقة في طبيعتها لهذه الحقوق.

والحقيقة أن الدول الإسلامية تسهّل مهمّة هؤلاء الأصوليين تسهيلا كبيرا. ففي سنة 1990 تبنّت منظمة المؤتمر الإسلامي "إعلان القاهرة" المتعلّق بحقوق الإنسان في الإسلام وذلك خلال دورتها التاسعة لوزراء الخارجية. وقد تبنّى هذا الإعلان في كل نقاط مقدّمته المرجعيّة وكذلك في الفصول الخمسة والعشرين التي تضمّنها الفلسفة الإسلامية باعتبارها منطلقا ومصدر إلهام.

ووجهة النظر هذه منطقية تماما في ذاتها، غير أنّ الموسف هو استمرار الخلط، في هذا الإعلان، بين الدّين الإسلامي الثابت وأحكام الفقه المتغيّرة، وهكذا اعترف بحقوق عديدة "في إطار أحكام الشريعة" (الفصل 12)، أو أقرّت ممارستها في إطار "وسائل الشريعة" (الفصل 15) أو حسب الطرق المتلائمة مع "قواعد الشريعة" (الفصل 16). وقد أقرّت حرّية المعتقد في الفصل العاشر، لكنّ هذا الفصل قد وُضع على نحو يجعله لا يؤكد عمليّا إلا حرّية واحدة، وهي حرّية الإنسان في أن يكون مسلما. وقد أكّد الفصل 22 حرّية التعبير في إطار مبادئ الشريعة، وأخيرا جاء الفصل 24 صريحا تامّ الوضوح لتضمّنه ما يلي : "كلّ الحقوق والحرّيات المقرّرة في هذا الإعلان مقيّدة بأحكام الشريعة الإسلامية". وعملا بهذا الفصل، فقد وقع السّكوت التّام[32] عن حقوق الإنسان الأساسية في حرمة جسده، وعن المساواة بين الرجل والمرأة، وعن المساواة بين المسلمين وغير المسلمين

---

[32] حاتم الزواري: إعلان القاهرة لسنة 1990، حول حقوق الإنسان في الإسلام، مذكرة الدراسات المعمقة كلية العلوم القانونية بتونس. وسامي عوض الديب أبو ساحيلة: Les musulmans face aux droits de l'homme, Bochum Winkler 1994.

إن الأدوات القانونية الإقليميّة المتعلّقة بحقوق الإنسان (مثل الاتفاقيات الأوروبية أو الأمريكية أو غيرها) قد تمّ تبنّيها لتعميق أو لضمان الحقوق المذكورة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر في 10 ديسمبر 1948 والمؤكّدة في الاتفاقيات والنصوص الدوليّة اللاحقة. فلماذا شذّ "الإعلان" الإسلامي وحده، فجاء منعزلا عن هذه الأدوات القانونية الدّوليّة ؟

إنّ البلدان ذات النّظم الإسلامية الأصولية (مثل إيران والسودان) والبلدان ذات النّظم التقليدية (مثل دول الخليج) قد كان موقفها المتمثّل في الانخراط ضمن هذا الإعلان موقفا منطقيّا ومتّسقا بالنسبة إليها بدرجة كافية، لأنّها بلدان تطبّق فيها أحكام الشريعة. أما الدّول الأخرى، تلك التي أخذت بحظّ من الحداثة قلّ أم كثُر (خصوصا في المجالين القانوني والاجتماعيّ) فإنّ تبنّيها لهذا الإعلان خال من الانسجام تماما، لا سيّما وأنّ كثيرا منها منخرط في الآن ذاته في الآليات القانونية الدّولية الأخرى المخالفة -كما أسلفنا- لهذا الإعلان. فهل يرجع هذا إلى مغالطة ديماغوجيّة ؟ أم إلى خوف من الأصوليين، أم إلى غموض أيديولوجي ؟

إنّ المشكلة الأساسية في هذه البلدان كامنة في كونها تتبنّى في واقعها العمليّ موقفا فيه حظّ من الحداثة، لكنّها لا تُصرّح تصريحا قانونيّا واضحا بتحمّل مسؤوليتها في اختيار الحداثة. ويساهم هذا الوضع بدرجة كبيرة في تذبذب النّاس والشباب منهم على وجه الخصوص، وكذلك في توسيع مجال المسكوت عنه، وبالتّالي في قلّة الوضوح والدقّة في المبادئ والنّصوص القانونيّة.

أمّا الأصوليون الإسلاميون فيغذون في الأصل استمرار الخلط واللّبس والغموض، غير أنّهم ما أن يهاجموا في آخر ملاذاتهم وتنغلق أمامهم أبواب الإيهام حتى يعترفوا وعلى الأقلّ يتبنّوا موقفا دالاّ ولو ضمنيّا على الاعتراف بعدم التّلاؤم بين بعض قواعد الفقه وبعض حقوق الإنسان، مع إيضاح انحيازهم إلى الفقه، وتبرير موقفهم هذا بالتضادّ بين

ما هو كوني (يهمّ البشر جميعا) وما هو خصوصيّ (لا يهمّ إلاّ المسلمين أو غيرهم من المجموعات الخاصّة)، وتتطلب هذه المسألة بعض الملاحظات :

إنّ لكلّ شعب خصوصياته الثقافية، ومن حقّه المشروع أن يرغب في المحافظة عليها. ومثلما تكون هذه الخصوصيات متعلّقة بالإنتاج الأدبي والفنّي، فإنّها تكون متعلّقة أيضا بكيفيّة تنظيم التضامن الوطني. والحال أنّ التطوّر الهائل الذي شهدناه خلال العقود الأخيرة في مجال وسائل الاتّصال، وبالخصوص فيما هو سمعيّ بصريّ منها، قد واكبه جنوح إلى تلاشي الاختلافات بين الثقافات، وإلى محو الحدود فيما بينها، وهذا أمر محمود، لأنّ التقارب بين الثقافات ييسّر التّعايش بين الأمم والشعوب، ويدعم السّلم والتعاون المشترك بينها، هذا مع العلم أن التقارب يمكن أن يتضمن سلبيات عندما يكون مصدر تماثل تامّ بين الشعوب والفئات، وسببا لزوال التّنوّع الثقافي بينها، ويكون بذلك عامل إفقار وقضاء على ثراء الاختلاف الثقافيّ. ومن أجل هذا يمكن أن تكون إجراءات حماية الثقافة المحليّة بواسطة الحثّ على الإنتاج ضمن الثقافة الوطنية أمرا مشروعا، ولكن بشرط أن يكون هذا الحثّ غير مؤدّ إلى مبدأ يتم بموجبه إرغام الناس على الأخذ ببعض الأمور ومنعهم من بعض الأمور الأخرى، وأن يُمارس وفق احترام حرّية كلّ فرد احتراما دقيقا تامّا.

لا شك في أن الحرية الفردية هي أحسن مكسب حقّقته الإنسانية خلال القرون الأخيرة من نضالها، بل لعلها أكثر مكاسبها أهمّية، وإذا كان ثمّة مبدأ واحد ينبغي ألاّ يُضحى به في سبيل حماية الخصوصية الثقافية، فإنّه لا يمكن أن يكون إلا مبدأ الحرية الفردية. وإذا كانت النّصوص المتعلقة بحقوق الإنسان قد نشرت ، وأنشئت آليات خاصة لمراقبتها وحمايتها، غايتها جميعا أن تحدّ من الآثار السلبية الضارة الناشئة عن بعض الخصوصيات المحلية أو الإقليمية، وإذن فإن الأدوات الدولية المتعلّقة بحقوق

الإنسان هي وسائل بواسطتها تقدم هيئة الأمم العون لكلّ أمة من الأمم النامية قصد الاهتداء إلى الطريق الكفيلة بتطوير قوانينها وممارساتها الاجتماعية، وبالتّالي إلى تطوير خصوصياتها في سبيل مزيد من الحرّية الفردية. إن حقوق الإنسان قد قبلت عالميّا، وفي هذا القبول ترق إلى التّعبير عن المثال الذي تطمح إليه الإنسانية اليوم.

إنّ الحق في الاختلاف ابتداع بالغ الرّوعة، لكنّه في الوقت ذاته بالغ الخطورة : فهو بالغ الرّوعة لأنه يفترض أن يكون كلّ إنسان حرا في اختيار ما يريد من طريقة المعاش ونوع السّلوك دون أي قيد أو شرط إلا ما كان من عدم الإساءة إلى الغير. وهو بالغ الخطورة إذا جُعل منه وسيلة تتذرّع بها مجموعة معيّنة لقهر الإنسان سواء أكان مجرّد فرد أو عضوا في إحدى المجموعات الفرعية.

فالحرية إذن أفضل مقياس للاختيار في جميع حالات التعارض بين ما هو كونيّ إنساني عامّ، وما هو خصوصيّ محليّ إقليميّ، وهي التي تساعد بالتّالي في تبيّن ما الذي ينبغي ترجيحه وتقديمه منهما، وما سائر حقوق الإنسان في الحقيقة سوى فروع ناشئة عن مبدأ الحرّية الفردية بطرق مباشرة أو غير مباشرة.

وبما أنّه ليس لأحد من النّاس أن يكون أكثر حرية من غيره، فقد اقتضت الحرّية ضرورة التساوي بين البشر جميعا : تساو في الحقوق، وهو ما يعني في مستوى أوسع تساويا في الحظوظ، ومن ثمّة في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وليس في طبيعة الرجل والمرأة ما يقتضي المحاباة بامتيازات يتنازل عنها أحد الطّرفين تنازلا حرّا لصالح الطّرف الآخر، باعتبار أن الامتيازات لا تكون إلا نتيجة ضغط وإرغام، فالحرية تنفي إذن التّمييز بين الجنسين نفيا تامّا...

إن مفهوم الخصوصية الذي يستند إليه الأصوليون الإسلاميون في معارضة عالمية حقوق الإنسان يتبدّى سافرا، وتنكشف حقيقته من حيث هو عندهم مجرّد وسيلة لإضفاء الشرعية على الإرغام والقهر والتّعسّف، ولاستمرار المسّ بحقوق الإنسان وبالمساواة بين البشر.

إنّ المساواة بين الرجل والمرأة تفترض ضرورة التّزوّج بقرين واحد، أي تفترض التساوي في احترام عواطف كلّ من الزّوجين وأحاسيسهما ومشاعرهما، وهي تعني احترام رغبة كلّ منهما في عدم مشاركة قرينه حياة طرف ثالث. والخصوصية التي يستند إليها الأصوليون الإسلاميون في شرعيّة تزوّج الرجل بأكثر من امرأة إنّما تعني في هذا الباب إذن أن المرأة المسلمة -بخلاف المرأة غير المسلمة- ذات حظّ أقلّ من حظّ الرجل في المشاعر وفي الأحاسيس وفي العواطف، وهي، بالتالي، ذات رغبة أقلّ في التزوّج بقرين لا تشاركها غيرها فيه، وربّما لا وجود عندها (في رأيهم) لهذه الرغبة تماما.

وباستثناء النّساء القليلات اللاّتي أدرجن في هذه المنظومة المذهبيّة وجُعلن بمثابة الدرع الذي يُحتمى به عند الدّفاع عن تعدّد الزّوجات، فإنّ النساء المسلمات لا يطالبن بهذه الخصوصية، أي بالحقّ في الاختلاف عن مبدأ المساواة، لأنّ هذا الاختلاف يعني أساسا قواعد تمييز الرّجال إزاءهنّ، أي تفضيلا لهم عليهنّ. وقد اعتاد الأصوليون وأهل التقليد من المسلمين أن يردوا على المدافعين على حقّ وحدة القرين في الزواج، بقولهم أن ذلك مضاد للطبيعة الإنسانية، وربّما لقوانين الطبيعة بأسرها، وبأنّ ذلك الحق مستمد من التصوّرات المسيحية التي لم تصمد أمام الزمن، فأدركها التغيّر الفعليّ بمرّ العصور إلى درجة أن الغرب صار اليوم يقبل خيانة الزوجية وينزع عن عواقبها ونتائجها ما كان لها من طابع مأساويّ.

وهذا ردّ يمكن دحضه أوّلا بالقول بأنّ هذا التساهل إزاء الخيانة الزوجية ليس شائعا في الغرب بالدرجة التي يزعم الناس، وثانيا بأنه لا وجود لخليل دون خليلة، ولا وجود لخليلة دون خليل، أي أن الخيانة الزوجية في الغرب ليست مدار تساهل إزاء أحد الزوجين ومدار تشدّد إزاء الآخر. وإذا كان الغرب يعالج العلاقات الجنسية بشيء من اللّين، فإنه يفعل ذلك بطريقة قائمة على التّساوي التّام بين الجنسين. أما الذين يزعمون عندنا أن التّزوّج بامرأة ثانية أفضل من معاشرة خليلة، فإنهم لا ينصرون القيم الأخلاقية ولا روح الدين، وإنما هم يبرّرون -بكلّ بساطة ووضوح-

تمسكهم بامتيازات الرجل إزاء المرأة، وبالتالي بعدم المساواة بينهما وفق المبادئ التي قدّمناها.

وهكذا تؤول التحاليل السالفة إلى استخلاص نتيجتين جوهريّتين : أولاهما تتمثل في أن عددا كبيرا من قواعد الفقه أي القانون الإسلامي التقليدي منافية لحقوق الإنسان بالمعنى الذي لها اليوم لدى المجموعة الدوليّة، وفي جميع حالات الاختلاف هذه تكون قواعد الفقه معادية لمبادئ الحرية الفردية والمساواة بين جميع البشر من جهة، وبين الرجل والمرأة من جهة أخرى وللاحترام الضروريّ الواجب إزاء حرمة الإنسان الجسدية. وثانية النّتيجتين الجوهريتين أن قواعد الفقه هذه ليست -في حقيقتها- ذات طبيعة دينية، وإنما هي قواعد من وضع بشر تمت بلورتها في الماضي، ويجب على الناس اليوم أن يتولّوا إصلاحها وتطويرها، ومن هنا يُطرح السؤال التالي : ما هو السبب وراء تشبّث الأصوليين وأهل التقليد من المسلمين تشبّثا ضاريا بالمحافظة على هذه المظالم المنافية للعدل والمساواة ؟ ولا ينبغي أن ننسى هاهنا أن الغاية الأساسية التي تقول الحركة الأصولية أنها ترمي إليها ومنها تستمدّ علّة وجودها ذاته إنّما هي احترام الشريعة (أي فقه الفقهاء) أو الرجوع إليها بحسب الحالات.

أسباب التشبّث بالفقه

يمكن أن يفسّر هذا التشبّث بثلاثة أسباب متكاملة :

إنّ كل من يتبنّى الحركة الأصولية الإسلامية لا يمكنه أن يتصوّر غير المسلم مواطنا كامل الحقوق ومتساويا معه فيها، وإنّما هو يراه أجنبيا، إن لم يره خصما له، فهو في جميع الأحوال شخص "آخر" مغاير له، لأنّ الإسلام عند متبنّي أفكار هذه الحركة هو "هوية" خاصة قبل أن يكون دينا عاما. وهو يمكن أن يقبل التّنازل عن المطالبة بالجزية التي أقرّت الشريعة وُجوب دفعها على أهل الذمة (من اليهود والمسيحيين)، ويمكن أن يقبل

انتساب اليهوديّ أو المسيحيّ إلى الوظيفة العموميّة، وحتى اضطلاعهما بوظائف مستشاري الدولة، وربما بمناصب سامية، ولكنّه لا يمكن أن يقبل تولّيهما مناصب القيادة أو الحلّ والعقد، فإنّه يرى أن المسلم لا يمكن أن يحكمه غير المسلم، ولهذا نُصّ في دساتير حلّ البلدان الإسلامية (وحتى في أكثرها تطوّرا) على أنّ المترشّح لرئاسة الجمهورية يُشترط فيه أن يكون مسلما.

إنّ هذه المسألة متصلة بالتربية والفهم وتأويل الإسلام، فقد تعلّم المسلم (في المدرسة إن كان ممّن التحق بالتعليم وفي المسجد إن لم يكن ممّن زاول الدراسة) من الأمور المتعلّقة بتاريخ الإسلام أكثر بكثير ممّا تعلّم من الأمور المتعلّقة بتاريخ البلد الذي ينتسب إليه : فالمسلم غير المتعلّم في مصر مثلا يجهل تاريخ الفراعنة كما يجهل التونسيّ غير المتعلّم تاريخ قرطاج... ولكنّ كليهما (شأن سائر المسلمين) يعرفان الجهاد الذي خاضه الرسول للنّجاة من عداء كفار مكّة ومكائدهم، كما يعرفان هجرته التي اضطرّ إليها إلى المدينة رفقة صحبه من المهاجرين، ويعرفان كذلك الجهود المحمودة التي بذلوها للرجوع إلى مكة وفتحها. وبفعل هذه التربية التي تلقاها، تأثّر المسلم بهذا الجهاد تأثّرا وجدانيّا شديدا، وتماهى مع أولئك المجاهدين حتى لكأنّه واحد منهم، خصوصا وأنّ هذا الجهاد كان دائما من أجل الحقّ والعدل، وأنّ المشركين، -وحتى أهل المدينة منهم- لم يكونوا حلفاء وأنصارا مخلصين دوما.

وهكذا قُدّم الإسلام في هذا التعليم (وتُلقّي أيضا عند متعلّميه) على أنه كفاح وتضامن أكثر مما قدّم وتُلقّي على أنه عقيدة روحانية أساسا. ووفق هذه النظرة فإنه بإمكان واحد من غير المسلمين أن يرتبط بصفقات ومصالح مع أحد المسلمين وقد تربطهما علاقة صداقة قد تكون حميمة. كما يصبح بالإمكان أن يحب المرء ويقدم العون لأناس أجانب وهو يعلم أن لهم تاريخهم الخاص وانتماءهم الخاص، أي باختصار أن لهم هويتهم الخاصة.

وحتى في المدرسة فإنّ تاريخ الفراعنة في مصر على سبيل المثال، وكذلك تاريخ القرطاجنيين من الأصل الفينيقي أو الرّومانيّ في تونس إنما يُدرّسان باعتبارهما تاريخين أجنبيين ليس لهما سوى خاصية واحدة تميّزهما عن التاريخ الأجنبيّ الخالص وهي أن مجراهما قد كان على أرض الوطن. هذه الثقافة التي يتم تناقلها جيلا بعد جيل لا تساعد على ظهور وطنيّة أساسها الانتماء إلى ذات الوطن، وإنما تساعد على بروز "وطنيّة دينيّة".

وقد أنشأ الكفاح من أجل الاستقلال (بفضل اختلاف العناصر المنصهرة فيه) إحساسا بتضامن جديد لدى السكان هو التضامن ضمن وطنية أساسها الانتماء إلى ذات الوطن، وكان في إمكان المدارس (بعد ذلك) أن تواصل تعميق هذا الإحساس الجديد، لكنّها لم تودّ هذه الوظيفة إلاّ بصفة جزئية ناقصة، وذلك لأسباب ستعرض لاحقا، ولهذا كلّه فإنّ الإنسان التونسيّ اليوم مازال ذا إحساس بالانتماء الإسلاميّ هو عنده ضرب من الهوية الثانية، ويحاول الأصوليّون الإسلاميون تعميق إحساسه بهذا الانتماء حتى يصير هويّته الأولى لاعتقادهم أنها الهويّة الوحيدة في الحقيقة.

إنّ غير المسلم لا يمكن البتّة أن يكون في رأي الأصوليين وأهل التقليد من المسلمين مواطنا كامل الحقوق ومتساويا مع المسلمين في وطنيته وفي حقّه في الانتماء إلى الوطن. والعكس صحيح أيضا باعتبار أنّ المسلم ذا الجنسيّة الأجنبية لا يُرى عند المواطنين المسلمين أجنبيا تماما مثل سائر الأجانب غير المسلمين، ولو غيّر مسلم ديانته فإن المشكلة التي يواجهها ليست مشكلة ضمير أو وعي، وإنّما هي مشكلة قانونية وهي مشكلة الجنسية، وطالما كان هؤلاء يعتبرون أننا دوما في حالة صراع مع غير المسلمين إن لم نقل في حالة حرب، فإنّ المسلم الذي يغيّر دينه يعتبر بمثابة من انتقل إلى صفوف الأعداء، ومن هنا يعتبر ما فعله خيانة عُظمى، ويعاقب عليه بعقاب المرتدّ أي بالقتل.

Bibliothèque - Discothèque
COURONNES
66, Rue des Couronnes

إن ما تضمّنه كتاب "الآيات الشيطانية" من فقرات قليلة فيها مسّ بالرّسول كان يمكن ألا يعبأ بها أو ربّما ألا ينتبه إليها أصلا لو كان كاتبها "جون" أو "بولس" من غير المسلمين، أما وقد كتبها سلمان رشدي الذي كان مسلما، بمجرّد الوراثة أو بالاقتناع والإيمان الفعليين (والأمران سيّان هاهنا)، فإنّها قد أثارت غضب ملايين المسلمين وهو ما انتهزه آية الله الخميني لإصدار فتواه والحكم بإهدار دم الكاتب، وبتقديم مكافأة لمن يستطيع قتل ذلك "الخائن" وهي الصفة التي يُرى عليها سلمان رشدي في الحقيقة وإن لم تُسند إليه رسميّا. إن سلوك الخميني هذا وكذلك سلوك جميع الذين "هيّجوا" الجماهير وأذكوا غضبها هو سلوك مخز من جميع الجهات : إنه سلوك الاستهانة بطائفة من المبادئ، بل هو أسوأ من ذلك لأنه سلوك دالّ على إنكار تامّ لها، وهذه المبادئ هي التالية : حرّية المعتقد، وحرية الرأي وحرّية التعبير، وحقّ الجنسية، وإقليمية القانون الجنائيّ.

فهل أن ذلك السلوك راجع إلى الطغيان أم إلى الجهل ؟ الرّاجح أنه راجع إليهما معا، فالأصوليون الإسلاميون يعيشون في عصر غير هذا العصر، وهذا ما يفسّر تشبّثهم بقواعد التّمييز والتّفرقة إزاء غير المسلمين، كما يفسّر هذا العامل مواقفهم المعادية للمرأة.

يجب ألاّ يغيب عن أذهاننا أنّ مبدأ المساواة بين الجنسين هو مبدأ حديث العهد في تاريخ الإنسانية، وحتى أوروبا لم تكتسب فيها المرأة حقّ الانتخاب والاعتراف التّام بشخصيتها وكفاءتها القانونية إلا خلال القرن العشرين، وإذا كانت المساواة نتاج الحرّية المباشر كما أسلفنا، فينبغي ألاّ يغيب عن أذهاننا أيضا أن الحرّية ذاتها هي -في المستوى الفكري- نتاج فلسفة "التّنوير". وهي -في مستوى الوقائع الملموسة- نتاج تطوّر نُظُم الحكم الانتخابية البرلمانية في أنجلترا -ونتاج حرب الاستقلال في أمريكا- ونتاج الثورة الفرنسيّة أيضا. والحاصل أن الحرّية هي نتاج مرحلة قريب العهد بالتاريخ الحديث، في حين أن سيطرة الرجل على المرأة أمر قديم قدَمَ الإنسانية ذاتها : ففي القانون الروماني مثلا كان لربّ العائلة

(Pater Familias) الحقّ المطلق في أن يمنح الحياة أو أن يقضي بالموت على أيّ فرد من أفراد العائلة، وبالتالي على الزوجة ذاتها. وكانت قوانين جميع الحضارات القديمة موصومة -إزاء المرأة- بانعدام المساواة، وبتمييز الرجل وتغليبه، وكانت جميع الشعوب القديمة تجد غضاضة في تقبّل مثل هذا الابتداع الحديث الهامّ المتمثّل في المساواة بين الجنسين، وحتى في البلدان التي ابتدعت الديمقراطية، فإنّ أنصار هذا المبدأ الثوريّ الجديد قد وجدوا - عند ظهوره- عَنَتا شديدا في إقناع أغلبيّة النّاس بتقبّله، وحصل في ذلك أخذٌ وردٌ ومدّ وجزر. أما فرنسا فقد عرفت -منذ الثورة خصوصا- جملة من التقلبات بداية من "مجلس" 1789 إلى "تشريعية" 1791 إلى "نظام" 1792، ثم عرفت "عودة النظام القديم" سنة 1815، ثم الاقتراع العامّ السرّي المباشر، ثم وقع الارتداد إلى نظام اقتراع منحصر في "دافعي الضّرائب". كل هذه التقلّبات في إطار اضطراب بين النّظم الجمهورية والملكية والأمبراطورية، فلا غرابة إذن في أن تلاقيَ هذه الأفكار الجديدة - خلال تلك المرحلة- مقاومة وعَنَتا خصوصا في أقلّ الفئات الاجتماعية نموّا ماديا ومعنويا. وكانت النزعة المعادية للمرأة مظهرا رئيسيا من مظاهر التّخلّف الثقافي والفكري.

إن ترسيخ مبادئ الحرية والمساواة والديمقراطية ليس بالأمر الهين. فالشهادات الجامعية مثلا لا تعني بالضرورة أن حامليها لا يرفضون المبادئ والحقوق الديمقراطية. إن تعلّم تكنولوجيا حديدة مثلا أسهل بكثير من استيعاب الأفكار الاجتماعية الجديدة وتمثّلها تمثلا باطنيا صميما. فالعائلة التقليدية مثلا لا تورث ابنها أي لا تزرع فيه أية قبليّة معادية للبيولوجيا أو للميكانيك مثلا، فليس ثمة إذن ما ينفّره من هذه المعارف والمهارات، وهو ما يساهم في نجاحه فيها. إلاّ أنّ تقبّل هذا الطفل ذاته للأفكار الاجتماعية الجديدة أمر مختلف تماما : فقد رأى هذا الطفل منذ نعومة أظفاره والده مسيطرا على والدته، ورأى خاله يضرب زوجته، وتعلّم من محيطه العائلي والاجتماعي أن هذه الأمور عاديّة طبيعية، وإذا لم ترسّخ مبادئ الحرية

والمساواة والديمقراطية في ذهن الطفل على أيدي أهله بواسطة أقوالهم وتصرّفاتهم فإنّ استيعابها الحقيقي يكون محتاجا إلى مراحل تدرّب طويلة، ولا يتمّ تطوير مجتمع وإدخاله في الحداثة خلال جيل واحد، ويصحّ اعتبار الأصوليين الإسلاميين في مجتمعاتنا اليوم دليلا على صحة ما سلف.

ويتبع التشبّث بالعقوبات البدنية المنطق السالف نفسه: فظاهرة النّزوح من الأرياف إلى المدن ظاهرة معروفة لم تسلم منها أي بلاد من البلدان السائرة في طريق النموّ، وقد أدّت إلى التفاعل المتبادل بين نمطين مختلفين من المعاش، وبين عقليتين متباينتين. ويمكن أن يذهب فكر المرء هاهنا إلى أن حياة الحضر ستصبغ بلا شكّ حياة هؤلاء الوافدين الجدد من النازحين، ولكن التغيير لا يمكن أن يكون تامّا خلال جيل واحد، وفي انتظار الوقت اللازم للتغيير الكامل تعيش طائفة هامشيّة من سكان المدن في وضعية انتقالية تتشابك خلالها في ذواتهم وعلاقاتهم ردود الفعل الريفية مع تصرّفات الحضر التي لم يعرفوها إلا حديثا، أو التي فهموها واستوعبوها بدرجات متفاوتة من الجودة بحسب المدة التي قضوها في المدينة وبحسب جيل النازحين الذي ينتمون إليه، وبحسب قابليتهم للتغيّر أيضا.

وقد فرّق عبد الرحمان بن خلدون بين المجتمع البدوي والمجتمع الحضريّ على أساس أن لكلّ منهما عقلية خاصة به، وله أيضا علاقات مميّزة مع الدولة ومع القانون. وبعد ابن خلدون عرض دوركايم لهذه المسألة، فوضع "المجتمعات ذات التّضامن الآليّ" مقابل "المجتمعات ذات التضامن العضويّ": أمّا الأولى فهي المجتمعات التقليدية التي يتشابه جميع أفرادها في طريقة معاشهم وفي أعمالهم أو مهنهم الاجتماعية، وفي هذه المجتمعات يكون الطابع القمعي للقانون شديداً لأنّه الكفيل بالحفاظ على التّضامن. وأما الطائفة الثانية من المجتمعات فهي تلك التي لها حظ أوفر من التطوّر والحداثة، وهي التي بلغ فيها تقسيم العمل درجة متقدّمة مع تنويع هامّ في نوعية الأنشطة، وفي هذه المجتمعات ينشأ التضامن من التّكامل، ولهذا يكون القانون أقلّ قمعا.

لقد زالت العقوبات البدنية في تونس منذ قرون، ولم يعد لها وجود في المدن ولا في الأرياف، ولكن أهل الريف مازالوا ذوي مزاج أكثر خشونة، وسلوك أكثر شدة، وعقوبات أكثر قسوة، ولهذا عندما تعلم المدارس تلاميذها أن الإسلام يوجب العقوبات البدنيّة، فإنّ الطفل الناشئ في عائلة حضرية يجد إزاء قواعد هذه العقوبات الشديدة نفورا قلّ أم كثُر، فلا يقبل عليها، ولهذا غالبا ما ينساها بعد أن تعلّمها، فلا يكون لها أثر لاحق في نفسه وذهنه. أما الطفل الناشئ في عائلة بدوية تقليدية فإنّ أمره هاهنا مختلف تماما بسبب اختلاف ما له من استعدادات نفسيّة مسبّقة. ولهذا فإنّه يتلقى قواعد العقوبات البدنية الشديدة في الإسلام، فتجد هوى في نفسه ويجنح إلى اعتبارها صحيحة عادلة. ولما كان الدين قد نصّ عليها، فإنّه لا يفهم فيما بعد سبب عدم تطبيقها، وهذا مما يفسّر تجاوبه مع الأصوليين.

إنّ تصاعد حركة الأصوليين يمكن أن يفسَّر بتظافر عوامل عديدة من أكثرها أهمية الطريقة التي يدرّس بها الإسلام في المدارس، وفي هذا المقام يمكن التمييز بين "أنواع" كثيرة من الإسلام : فثمة الإسلام الشعبيّ، والإسلام الدّيني، والإسلام من حيث هو مبحث علميّ، والإسلام من حيث هو قانون... فأيّها أكثر صحّة ؟ إن الإجابة عن هذا السّؤال تقتضي الرّجوع إلى مراحل البدايات التي جُعل الإسلام فيها تشريعا أي قانونا عامّا، أو تمّ فيها التّماثل بين الإسلام والقانون.

منطلق جعل الإسلام قانونا

من المعلوم أنّ للقانون الإسلامي مصدري تشريع مقدّسين فعلا هما القرآن والسنة، إلى جانب طريقتين أخريين لاستنباط التشريع هما "القياس" (ويتمثّل في عملية قياس الجديد على القديم أو غير المعروف على ما هو معروف)، وكذلك الإجماع (ويتمثل في ما اتفق عليه العلماء من أحكام).

السّنّة

إن اعتبار الأحاديث النبويّة مصدر تشريع إسلاميّ هو في الحقيقة محلّ جدال واختلاف راجعين لا إلى قيمة هذه الأحاديث في ذاتها، وإنما إلى الشك في صحّتها، أي في صحة روايتها، وبالتالي في صحة صدورها عن الرسول على النحو الدقيق الذي سيقت به، ذلك لأن هذه الأحاديث لم يُشرَع في جمعها وفي ضبط سند روايتها إلاّ بعد وفاة الرسول بقرن من الزمن، وقد تمّ في كلّ حديث ذكر أولى حلقات السّند، أي تحديد اسم من سمع الحديث عن الرّسول مباشرة، ثم تحديد جميع الذين نقلوا ذلك الحديث جيلا بعد جيل. ومن البديهيّ أن تكون صحة المتن متناسبة عكسيّا مع تأخّر التدوين وما يستتبعه طول سلسلة السند، أي أنه بقدر اتّساع الحيّز الزمنيّ بين قول الحديث وتدوينه تطول سلسلة السند والرواة، ويزداد الشك في دقة المتن المروي. هذا بالإضافة إلى أن هذه الروايات شفوية، أي أنها قائمة على الذاكرة، والذاكرة بطبعها قابلة للاختلال أحيانا كما هو معلوم، وهي في الغالب ذاتية المنزع، يمكن -مع مرور الوقت- أن يحرّف ما اختزنته ولو بصفة غير إرادية وغير واعية.

وقد كان المقياس الأساسيّ المعتمَد عند علماء الحديث في التثبّت من صحة الحديث المرويّ هو "ثقة" الصّحابيّ الذي رواه مباشرة عن الرّسول ثم "ثقة" الرّواة اللذين نقلوا عنه ورووه من بعده، ولكنّ جوهر هذه القضيّة ليس في ثقة الذين نقلوا الحديث رواية أو في عدم ثقتهم، لأن أكثر الرّواة ثقة وورعا يمكن أن يتأثّر في صياغة المتن الذي يرويه تأثرا غير مقصود ولا واع (أي هو تأثر لا يشكك في ثقته ولا في تقواه ولا في حسن نيّته) برأيه الشخصي، وربّما تأثّر في ذلك أيضا بما شهده أو بما يشهده من أحداث. ومن الطبيعي أن يبلغ تأثّرُ صياغة متون الأحاديث أقصى درجاته عند آخر حلقات السند، أي عند أولئك الذين لم يأخذوا هذه الأحاديث إلاّ بعد صدورها بقرن من الزمن[33].

---

[33] عبد الله النعيم المذكور آنفا، ص. 48 .

وينضاف إلى ذلك أمر آخر له صلة بصحة الأحاديث وهو نشأة الفرق المختلفة وهي فرق بدأت تظهر وتتكاثر قبل أن تمرّ ثلاثون عاما على وفاة الرّسول.

ومن البديهيّ أن تبحث كلّ فرقة عما يسندها من الأحاديث، وعلى هذا الأساس يمكن أن ينقل الحديث الواحد بحلقات سند مختلفة وفي صيغ – بالتالي– متباينة، ممّا يتيح تأويلات له غير موتلفة، وربّما كانت متعارضة تماما، وقد كان القانون دوما متأثرا بالسّياسة إن لم يكن تابعا يُوجه لخدمتها، ولهذا كان جمع الأحاديث النّبوية (وربّما إعدادها ووضعها أيضا) أيسر الوسائل وأنسبها لتأسيس قاعدة قانونية جديدة[34]. ومن المستبعد وغير الرّاجح أن تكون مئات الآلاف من الأحاديث النبويّة المنسوبة إلى الرسول قد صدرت عنه فعلا.

ومن هنا كان اجتهاد الباحثين من العلماء لتحقيق الأحاديث ومحاولة التّمييز بين صحيحها وضعيفها. وتُعَدّ هذه المشكلة من المشاكل الرئيسية التي حاول العلماء، من مؤسّسي المذاهب، أن يجدوا لها حلولا، والتي كانت مدارَ اختلاف كبير بينهم. لقد ميّز ابن خلدون ما لا يقلّ عن ثمانية أنواع من الحديث، وقد صنّفها طبقات تتدرّج من الصحيح إلى الموضوع[35]. أمّا أحمد بن حنبل (وهو من أكثر أئمة الفقه تمسّكا بالتقليد والنقل) فقد أقرّ خمسين ألف حديث، في حين أنّ أبا حنيفة (وهو مؤسّس مدرسة لا تقلّ عراقة عن مذهب ابن حنبل، لكنّه من أكثر العلماء تفتّحا وتحرّرا) لم يستبق من الأحاديث النبويّة المرويّة سوى سبعة عشر حديثا[36].

اعتبر جميع علماء السنّة، منذ قرون عديدة إلى يومنا هذا، أن الأحاديث الواردة في الصحيحين (صحيح بخاري وصحيح مسلم) أحاديث صحيحة، وهم يعتبرون هذين الأثرين مرجعين ثابتين، غير أنّ بعض

---

34. نصر حامد أبو زيد، *نقد الخطاب الديني* المذكور سابقا، ص. 94 .
35. *المقدمة*، دار الكتاب العربي، الطبعة الخامسة، ص. 441.
36. ابن خلدون المرجع السابق ص 444.

الأحاديث التي يتضمّنها هذان الأثران اللذان شاع أنّهما من أكثر مدوّنات الحديث صحّة، يعسر إسنادها إلى الرسول إسنادا متماشيا مع الصواب والمنطق. وقد أورد الأستاذ عبد المجيد الشرفي[37] عددا من هذه الأحاديث وأطلق عليها عبارات، "أحاديث مشكلة" منها، على سبيل المثال، الحديث المتعلّق بغروب الشمس، وقد رواه "الشيخان" وهو التالي : "روى الشيخان وبعض السّنن والمسانيد والتفسير المأثور عن أبي ذرّ، قال رسول الله لأبي ذرّ حين غربت الشمس : أتدري أين تذهب ؟ قلت الله ورسوله أعلم قال فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن، فيؤذن لها، ويوشك أن تسجد فلا يقبل منها، وتستأذن فلا يؤذن لها، فيقال لها ارجعي من حيث شئت، فتطلع من مغربها، فلذلك قوله تعالى "والشمس تجري لمستقر لها... (الآية)".

فإذا كان هذا الحديث وأحاديث أخرى مماثلة تُعَدّ من الصّحاح، فكيف يمكن الاطمئنان إلى صحة سائر أحاديث "الصحيحين" : وخصوصا إلى صحة ما كان منها متناقضا يعارض بعضه بعضا ؟ وفي التشريعات المعاصرة يمكن في الغالب صياغة نظريات متباينة تؤول إلى استنتاجات عملية متضادّة، وذلك حتى في حالة الانطلاق من نصوص صحيحة ودقيقة، فكيف إذا كان المنطلق من نصوص شتات مشكوك في صحّتها ؟ وفي مثل هذه الظروف فإنّ مجموع الأحاديث النبويّة يمكن أن تكون أداة صالحة لفهم الدين من حيث هو أمر روحي ميتافيزقيّ واستكناها للغيب وما وراء المادة... ويمكن أن تكون هذه الأحاديث أيضا أداة لتوجيه المرء نحو السبل العامّة لأخلاق الفرد وسلوكه في المجموعة، ولكنّها لا يمكن أن تصلح موردا للقانون لأنّ أهل القانون محتاجون إلى نصوص ثابتة صحيحة دقيقة لبناء نظريّاتهم واستخلاص ما تستتبعه من قواعد عمليّة قابلة للتطبيق. إنّ القرآن وحده هو المصدر الذي لا يتطرّق الشك إلى دقة نصّه ولا إلى صحة نقله.

---

[37] الاسلام و الحداثة المذكور آنفا ص 287-288.

القرآن

في إطار حركة الإصلاح والتجديد التي شهدها الفكر الإسلاميّ منذ مطلع هذا القرن، حاول عدد كبير من الباحثين أن يتحرّروا من أغلال التراث المنقول عبر التاريخ والذي ليس له طابع ديني صحيح، وان يتبنّوا القاعدة الأساسية القائلة بأنّ الإسلام هو القرآن وحده على حدّ عبارة محمد توفيق صدقي[38].

إنّ القرآن هو النصّ الوحيد المقدّس بأتمّ معنى الكلمة، لأنّه كلام صادر عن الله سبحانه وتعالى مباشرة، وهو رسالة دينية أساسا، وهو يتضمّن بلا شك عناصر دينية خالصة (مثل أصل الكون وخلقه، ومآل البشر...)، كما يتضمّن تعاليم ومبادئ أخلاقية (مثل الصدقة ونجدة الفقير والرفق بالمريض والضعيف...)، وهو يتضمّن أيضا بعض القواعد ذات السّمات القانونية. ولكن كيف يمكن التمييز بين قاعدة أخلاقية وقاعدة قانونية ؟ إنّه لأمر في غاية الصعوبة، وهو مرتبط مبدئيا بدرجة الإلزام، وعلى هذا الأساس فإنّ تقدير عدد الآيات ذات السّمة القانونية يتراوح بين 200 و500 آية من مجموع 6236 آية[39]، وذلك حسب اختلاف التأويل وآراء المفسّرين. وثمّة من بين هذه الآيات آيات فيها من الدقّة والتفصيل ما يجعلها قواعد ذات طبيعة قانونية. وتتعلق هذه الآيات بمجالين محدّدين هما القانون الجنائي وقانون الميراث :

تعرضنا سالفا إلى المادة الجنائية في الفقه الإسلامي وما حُدّد فيها من مخالفات، وما جعل لها من عقوبات، وانتهينا إلى الاستنتاج الحاصل منها والمتمثل في أنّ هذه العقوبات قد مثّلت طورا من أطوار المجتمع الإسلامي، وهو طور ولّى وانقضى.

---

[38] مجلة *المنار*، القاهرة، 1906 - عبد المجيد الشرفي- المرجع المذكور، ص. 115.

[39] سعد غراب : *تاريخ وحبر السلطة في الإسلام و* Pluralisme et laïcité GRIC/ Bayard, ed. Centurion.Paris, 1996, p.69

أما فيما يتعلق بمادة الميراث –فإنّ آيات عديدة تُعرّف صفات الورثة وتضبط المناب الذي يستحقّه كلّ منهم، ويتمثل أهمّ جديد تضمّنته هذه الآيات في الاعتراف للأنثى باستحقاق الإرث سواء أكانت أمّا أو بنتا أو زوجة أو أختا، وإن كان حقُّها هذا دون حق الذكر[40] لأنّه لا يمثل منه إلاّ النّصف، ولكن هذا الاستحقاق يُعدّ مكسبا لا يُستهان به بالقياس على المعمول به عادة قبل القرآن. ويمكن على كل حال أن نؤكّد أنّ مجموع هذه الآيات ليست سوى على سبيل البيان الذي يُهتَدَى به، أي أنّه ليس إلزاما صارما ولا حكما باتّا نهائيّا في هذه المادّة، والدّليل على هذا أنّ القرآن يقبل صلاحية الوصية للورثة بل إنّه ينصح باعتمادها لكونها وسيلة تتيح للمرء حرية الوصية، أي حرية التصرّف في أملاكه بعد موته على نحو قد يكون مخالفا للنّسب المذكورة.

ويمكن أن نعتبر أنّ القرآن في مجمله يبيّن للموصي درجات القرابة التي ينبغي أن يُراعيَها، ويوصيه بأن يُعطيَ الأنثى نصيبا لا يقل عن نصف المناب الواجب للذّكر، وقد حزم القرآن بحق الوصيّة في الآية 180 من سورة البقرة (II) : "كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصيّة للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتّقين" ويتضح من هذه الآية البليغة أن قواعد الإرث ليست إلزامية بالنسبة للهالك. إنما عليه أن لا يفرط في استعمال الحرية التي منحها الله له. أما في الحالات التي لم يترك فيها الهالك وصيّة، فإنّ قانون الميراث في القرآن غالبا ما يكون غير قابل للتّطبيق تطبيقا معقولا ما لم يتمّ تدخّل مشرّع يدقّقه ويذلّل صعوبات التطبيق فيه، من ذلك أنّه ليس ثمة في هذا القانون نظام تمثيل، فلو هلك الوالد قبل الجدّ لحرم الأحفاد من ميراث جدّهم إن كان لهم عمّ، لانّ هذا العمّ "يحجبهم" باعتبار أن الجدّ لم يترك في هذه الحالة بعد وفاته سوى ابنا واحدا هو العمّ، وهذا أمر فيه حيف واضح، وقد

---

[40]. إلا الأم التي يستوي منابها مع مناب الأب.

تدارك المشرّع التونسي هذا الخلل بواسطة ما يُسمّى "بالوصيّة الواجبة" وهي وصيّة لا تتجاوز في بعض الفرضيات حدّ التخفيف من الحيف.

ومن وجوه الخلل في تطبيق نظام الميراث الوارد في الفقه أيضا وجود حالات يكون مجموع منابات الورثة فيها أكثر من واحد[41]، كما توجد حالات أخرى يؤدّي مجموع المنابات فيها إلى تغيير أنصبة الميراث كأن يصير مناب الابن دون مناب البنت[42]. وهذا النوع من الفرضيّات ليست مجرّد فرضيّات نظرية متخيلة، وإنما هي حالات يمكن أن تحصل بصفة فعليّة، وهو ما من شأنه أن يُخلّ بتناسق نظام الميراث الفقهي ويثبت مدى حاجة بعض الأحكام الواردة في القرآن إلى تأويل لا مفرّ منه، وبدل التأويل الحرفيّ السّطحيّ الذي عمد إليه الفقهاء وآل إلى نتائج مختلّة أو مبهمة أو غير ذات معنى، ينبغي اعتماد تأويل أفضل منه بكثير، وهو التأويل المستنير بروح القرآن ومقاصده.

وصفوة القول أن المجال الوحيد الذي لنا فيه آيات ذات صبغة قانونية (وهو مجال الميراث) يدلّنا على أنّ هذه الآيات محتاجة إلى مشرّع يدقّقها ويذلّل صعوبات التطبيق فيها، ثم إنّه من الواضح أنّ هذه الآيات ذات طابع اختياري، باعتبار أن للإنسان دوما الحق في أن يوزع تركته على أقاربه على نحو غير النحو الذي يحدّده الفقه، وذلك عن طريق الوصيّة، وهذا الطابع الاختياري ينبغي أن يمكّن المشرّعين المجدّدين منذ اليوم من إثبات شرعية الوصايا التي يرغب الموصون بها في إقامة المساواة بين ذرّيتهم دون اعتبار فوارق الجنس بينهم، في انتظار مجيء اليوم الذي تصبح فيه المساواة في الميراث أمرا يفرضه القانون فرضا.

---

[41] ومثال ذلك : إذا ما كان الهالك امرأة تركت من الورثة أباها وأمها وزوجها وبنتين، فيكون للأب 1/6 وللأم 1/6 وللزوج 4-1 وللبنتين 2/3 والجملة أكثر من (1) واحد.

[42] ومثال ذلك : إذا ما كان الهالك امرأة تركت من الورثة زوجها وأباها وأمّها وخلفا وحيدا، في هذه الصورة يكون حظّ هذا الأخير أكبر إذا كان بنتا وأقلّ إذا كان ولدا ذكرا . وتأتي هذه النتيجة المنافية لكل منطق لأن البنت (أو البنات) ترث بالفرض بينما الابن يرث بالتعصيب.

دور علماء الفقه

لقد أراد علماء الفقه أن يجعلوا أنفسهم مشرّعين، فسعوا إلى بناء نظام إلزاميّ يكون ذا صبغة قانونيّة، ولذلك أخذوا بحرفيّة الآيات التي تنصّ على منابات الميراث، واعتبروا أنّ الآية المتعلقة بحرية الوصية لفائدة الأقربين قد نسختها الآية التي تمنح الذّكرَ مثل حظّ الأنثيين. ولو فهمنا المسألة على هذا النحو، لكان ذلك يعني أنّ الله قد كتب للهالك حرية الوصية في آية، ثم سحبها منه في آية لاحقة، ومثل هذا التفسير لا يعتدّ به، بل هو غير ذي معنى. لا شك في أنّ ظاهرة النسخ ظاهرة معروفة في القرآن، ولكنّ النّسخ يكون في كلّ مرّة ذا تفسير خاصّ ومقنع يتماشى عموما مع الظروف. فالفرض والتحريم مثلا قد تمّا أحيانا على مراحل، ومثال ذلك الحثّ على اجتناب الخمر، وهو حثّ بُدئ بالنّهي عن الصلاة عندما يكون المصلّي في حالة سكر[43]، ولكنّ مثل هذا التفسير لا وجود له في مسألة الميراث هذه، ولا يمكن أن نجزم بوجود النّسخ إلاّ إذا كانت الآية النّاسخة والآية المنسوخة متعارضتين تماما ولا سبيل البتّة إلى التوفيق بينهما، وهذا ما لا ينطبق على الحالة التي تعنينا في هذا المقام. كما أنّه من المعلوم أن جميع تشريعات الدنيا فيها نظاما إرث متعايشان هما الإرث بالوصيّة والإرث بدونها، فلم لا يُقبل هذا التعايشُ في القرآن ؟ ومن هنا فإنّ الحجّة التي احتجّ بها علماء الفقه على ما ذهبوا إليه حجّة غير مقنعة، وقد شعروا هم أنفسهم بذلك، فتستّروا وراء أحد الأحاديث المروية مفاده : "أن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث". أليس غريبا أن ينسخ حديث الرّسول آية قرآنية، أي أن ينسخ الفرع الأصل أو أن يُلغيَ قانون مّا أحدَ فصول الدستور ويبطله فيصير لاغيا ؟ أليس هذا دليلا قاطعا على عدم صحة الحديث ؟

---

[43] النساء (43/IV): "...لا تقربوا الصلاة وأنتم سُكارى... ".

وعلى كل حال فإنّ هذا الأساس القانوني الهشّ هشاشة ما بعدها هشاشة، استند إليه علماء الفقه الأوائل لوضع القاعدة القائلة بمنع الوصيّة لمن كان وارثا من الأقربين، ومازالت جميع الدّول الإسلامية حتى الآن تعاني من هذه القاعدة في تشريعاتها. ومن هنا فإنّ الوالد المسلم المقتنع بمبدأ المساواة بين الجنسيين إذا أراد الاعتماد على الوصيّة ليوزع ماله -بعد وفاته- بين ذرّيته من الذكور والإناث بالتساوي لما استطاع ذلك حسب الفقه الإسلامي المعمول به. فهذا المنع المتعلّق بالوصيّة للورثة هو إذن حاجز وعر على درب المساواة بين الرجل والمرأة، ورغم هذا فإنّ علماء الفقه عندما وضعوا هذه القاعدة كانوا مدفوعين -على الأرجح- بأفضل النّوايا الحسنة إزاء النساء، إذ لا ينبغي أن ننسى أنّ القانون الإسلامي -وإن أعطى الوارثة نصف حظّ الوارث- قد جعل المرأة قبل أربعة عشر قرنا من الآن ذات حقّ في الإرث، فكان بذلك متقدّما تقدّما بعيدا مقارنة بما كان سائدا آنذاك (وقبل ذلك أيضا) في هذه القضيّة.

ذلك أنّ المرأة لم تكن في جلّ حضارات ذلك العصر ذات حقّ في الميراث، فلا شكّ إذن في أنّ هذا الحق الجديد التقدّميّ لم يتقبّل من ذكور الجزيرة العربيّة وقتها عن رضا وطيب خاطر، ولو أقرّ القانون الذي وضعه علماء الفقه آنذاك بصحّة الوصيّة للوارث لاستغلّ ذلك جلّ الرجال حتى يتركوا كل أملاكهم (أو جلّها على الأقل) لذريتهم من الذكور، ومن هنا فإنّ منع الوصيّة للوارث قد خدم مصلحة الإناث لأنه -على هذا الوجه- ضمان لهنّ من عدم الحرمان المتمثل في توريث الذكور دون سواهم، على أنّ علماء الفقه لم يستطيعوا الصمود طويلا أمام الضغط الرجالي، واضطرّوا إلى وضع ضمان أمان يرضون به أشدّ الآباء عداء للمرأة، ويتمثل الصمام المذكور في حيلة "الأوقاف" وهي تقنية وضعها رجال الدين، بمقتضاها يكون المُلك مدار الوقف غير قابل للتصرّف بالبيع والشراء، وهذا ما يضمن للهالك عدم إتلاف ملكه وتبديده على أيدي ورثته، ولكن بما أنّ هذا النظام يعطي لصاحب

الوقف حرية مطلقة في تحديد المنتفعين به، فإنّ هذه التقنية قد صرفت عن خدمة هدفها الأوّل الأصلي، ووظفت أساسا لخدمة إقصاء الإناث من الميراث[44].

وهذا المثال المنتقى من أمثلة أخرى كثيرة مماثلة يبيّن تبيينا كافيا أن القرآن يتضمن اتّجاها عامّا رفيعا، ومبادئ مجرّدة سامية، ولكن هذا الاتجاه وهذه المبادئ محتاجة إلى قواعد تنظم تطبيقها حتى يكون لها وجود فعليّ، أي حتى يتمّ الانتقال بها من مستوى المبدأ المجرّد إلى مستوى الواقع الملموس، ولكن هذا الانتقال يمكن أن يكون أداة لتعميق المبدأ مثلما يمكن أن يكون وسيلة لتشويهه ونقضه.

وفي مسألة الإرث المطروحة في هذا المقام تمّ وضع قواعد التطبيق على أيدي علماء الفقه الذين اهتموا بالغ الاهتمام بظروف عصرهم الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، وأخذوها بعين الاعتبار في ما أنجزوه من قانون، فهذا القانون من وضع الإنسان إذن، وقد كان صالحا في ذلك العصر بل كان مثار إعجاب أحيانا، ولكنّه ينبغي أن يتجاوز اليوم لأن الظروف قد تبدلت تبدلا بعيدا، والأحوال تغيّرت تغيّرا كبيرا.

وإذا نحن استطعنا أن نصل إلى هذا الاستنتاج في مسألة قانون الميراث، وهي مسألة تضمّن القرآن في شأنها أكبر عدد من الآيات المفصلة ذات المظهر القانوني، فإنّ البرهنة تكون أيسر، والاستنتاج يكون أوضح فيما يتعلّق بمجالات القانون الأخرى.

وفيما يتعلّق بمادّة العقود والالتزامات يأمر القرآن في مواضع كثيرة باحترام ما يقطعه الإنسان على نفسه من وعود أو عهود أو التزامات، من ذلك ما تضمنته سورة "الإسراء" : "وأوفوا بالعهد إنّ العهد كان مسؤولا"[45]، وهذا المبدأ هو القاسم المشترك بين جميع تشريعات الدنيا ماضيا

---

[44] M. Morand, *Etudes de droit musulman algérien*, Alger, 1910, p.70 - 71.

[45] سورة الإسراء (XVII/ 34).

وحاضرا : ففي القانون الروماني توجد عبارة (pacta sunt servanda) ومفادها وجوب احترام العهد، وفي القانون السائد زمان سيطرة الكنيسة توجد عبارة مماثلة ومفادها "احترام الكلمة التي يوعد بها الغير"، أما في القانون الفرنسي فقد نصّ الفصل 1134 من القانون المدنيّ على أنّ العقود هي قانون المتعاقدين كما ينصّ الفصل 242 من المجلة التونسية المتعلّقة بالالتزامات والعقود على "أنّ ما انعقد على الوجه الصحيح يقوم مقام القانون فيما بين المتعاقدين".

ولكن رغم اشتراك جميع هذه التشريعات في مبدأ احترام العقود فإنّ لكلّ منها سماته الخاصة به المتجلية في مئات الفصول التي تستخلص النتائج من هذا المبدأ العامّ، وهذا ما يعطي كلّ عصر وكلّ بلد قانونا خاصّا به في هذه المادة، رغم وحدة مبدأ الانطلاق كما أسلفنا. وعلى غرار جميع مشرّعي القانون الآخرين أقام علماء الفقه نظام قانون متعلق بالعقود والالتزامات، وكان يمكن أن يسمّى هذا القانون "القانون العربي" أو "القانون الأمويّ" أو "القانون العبّاسي"... ولكنه سُمّي بالقانون الإسلامي أو الفقه أو الشريعة لأسباب تاريخية ستكون مدار تأمل في موضع لاحق، وكذا الشأن في جميع المادة المتعلّقة بالأحوال الشخصية أي بالعلاقات العائلية، وبتسوية مسائل الزواج والطلاق وغيرها.

فالقرآن يقول في الطلاق مثلا في الآية 231 من سورة البقرة (II) : "وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهنّ فأمسكوهنّ بمعروف أو سرّحوهن بمعروف...". وقد فهم علماء الفقه هذه الآية فهما حرفيّا ضيّقا، فاعتبروها موجهة إلى الرجال دون سواهم، وهي هاهنا ذات صبغة قانونية بموجبها يعطى الرجال وحدهم حقّ فصم الرباط الزوجي، إنها سلطة الزوج لا مجال فيها لتدخّل طرف آخر قريب، فكيف إذا كان هذا الطرف بعيدا عن العائلة كالقاضي مثلا؟ وبهذا المعنى يصبح "تخلّي" الزوج عن زوجته على هذا النحو طردا أو طلاقا من طرف واحد، لا طلاقا عدليا، وهذا التخلّي عن الزوجة غير محتاج إلى سبب ولا إلى دافع مقنع، ولا إلى شكل قانوني

ذي إجراءات محددة، وهذا ما نتج عنه في الفقه الإسلامي فكّ رباط الزوجية من قبل الزوج بمجرّد قسم يصدر عنه أو بمجرّد قوله لها "أنت طالق" حتى إذا حصل هذا خلال خلاف عائليّ بسيط.

ولا شكّ في أنّ الآية السالفة تتضمن "المعروف" عند الإمساك أو عند التسريح، لكنّ الأمر هاهنا متعلّق بالأخلاق، أي إنها مجرد توصيات لأنّ المعروف لا يكون بطبعه إلاّ اختيارا إراديا، ولهذا فليس من حقّ القاضي أن يتدخّل لفرضه. هذا هو نظام الشريعة كما وضعه رجال الدين، وكما هو مطبّق حتى الآن في جلّ البلدان الإسلامية سواء أكانت ذات نظام حكم تقليدي مثل المملكة العربية السعودية أو ذات نظام أصولي مثل إيران أو ذات نظام حديث لم يجرأ المشرع فيها على تقنين مادة الأحوال الشخصية مثل مصر.

أما في تونس فالأمر مختلف تماما، لأنّ المشرّع التونسي قد اعتبر أن توحّه الآية حرفيا إلى الرجال يثبت أنها آية أملتها الظروف، ذلك أنّ المجتمع في الجزيرة العربية كان قبل أربعة عشر قرنا مجتمعا يسيطر عليه الرجال، فلا يمكن إذن أن يستنتج من صياغة هذه الآية قاعدة قانونية لا تكون ملزمة فحسب، وإنّما هي أيضا ثابتة على الزمن بحكم طبيعتها الدينية. لقد خاطب الله في هذه الآية رجال ذلك العصر المسيطرين على المجتمع ليعبّر لهم عن توصياته العامة المتلخصة في ضرورة النزاهة والإحسان من حيث هما الأساس الذي ينبغي أن يراعى في مادة الطلاق، وليست هذه التوصية في الآية المقصودة بمجرّد نصيحة ترك أمرُها إلى احتهاد الزوج. وإنما هي مبدأ أساسي، بل هي جوهر الآية، فلابدّ إذن من استنباط الوسائل المناسبة لجعل احترام هذه التوصية أمرا فعليّا ملموسا.

ولضمان المعاملة بنزاهة وإحسان، اعتبر المشرّع التونسي الحديث أنّ هذه المسألة لا ينبغي أن تبقى طيّ السّر والكتمان، ولا أن تكون موكولة إلى رغبات الزوج، وبالتالي إلى شهواته ونزواته وتصرّفه الاعتباطيّ، وإنّما يجب أن تفرض بواسطة القضاء. إنّ الطلاق في قانون الأحوال الشخصية

التونسيّ لا يكون إلاّ قضائيا أي عن طريق المحكمة. ويمكن أن يقرّره القاضي إذا عاين تراضي الطرفين، ويمكن أن يقرّره أيضا نتيجة خطإ أحد الطرفين بعد طلب من الطرف الآخر، وفي هذه الحالة يدفع مرتكب الخطأ منهما إلى ضحيّته الغرامة والتعويض المناسبين، كما يمكن إصدار الحكم بالطلاق الذي يطلبه طرف واحد على أساس رغبته الشخصية وبدون سبب، لكنه يكون ملزما بدفع التعويضات للطرف الآخر. وعلى هذا النحو يحترم المبدأ القرآني القائل بحرية الإنسان في طلب الطلاق والحصول عليه حتى وإن كان طلبه بدون مبرر.

وتتلخّص وجوه التجديد التي أدخلها المشرّع التونسي في ثلاثة أفكار : الفكرة الأولى مدارها أن طلب الطلاق وتحمّل مسئوليته ونتائجه أمران يتساوى فيهما الزوج والزوجة باعتبارهما يعاملان وجوبا على أساس التساوي التام. والفكرة الثانية مدارها دفع التّعويض لمن يُراد طلاقه من الزوجين دون خطأ صدر عنه ولا أي وجه حقّ قانوني آخر، والفكرة الثالثة مدارها وجوب مراقبة القضاء، أي وجوب حصول الطلاق عن طريقه، أي بحكم من المحكمة.

ومُجمل القول أنّ علماء الفقه قد جردوا بعض الآيات من تأثيرها لأنهم حصروها في مجرّد توصيات وأعطوا بعض الآيات الأخرى صبغة قانونية. أما عند المشرّع التونسي، فإن آية قرآنية مّا ليست فصلا في قانون، أي أنها لا تقوم مقام القانون، وإنما هي كلام الله يتوجه به إلى البشر باللغة التي يفهمونها ليعبّر لهم عن توجيه أو نصيحة عامة، ثم على المشرّع في كلّ بلد أن يجد القانون الذي يحقّق ذلك التوجه على الوجه الأفضل مراعيا في ذلك اختلاف المعطيات وتباين العصور. وفي عالمنا اليوم، أصبحت هذه المهمة موكولة إلى الدولة التي يجب أن تكون القوانين التي تسنّها تعبيرا عن موقف أغلبية الرأي العام كما تتجلى من خلال انتخاب النواب في البرلمان انتخابا عاما حرا ديمقراطيا وسريا لتكون التمثيلية صادقة لا تشوبها شائبة،

فلا ينبغي للمشرّع إذن أن يكون مقيّدا بأحكام الفقهاء التي ليست سوى إنجاز بشريّ محض قد تجاوزه الزمن تجاوزا كليا.

ولنر الآن مثالا آخر ذا حساسيّة خاصة، وهو مثال وضع الطفل الطبيعيّ، أي الطفل الذي يوجد نتيجة علاقة غير شرعيّة. تُعد علاقة الرجل بزوجاته الأربع وبجواريه أيضا علاقة شرعية في القانون الإسلاميّ، وكلّ علاقة جنسيّة خارج هذا الإطار تعتبر زنى يُعاقب عليه عقابا شديدا، وابن الزنى هو نتيجة إثم، فلا يلحق إذن بنسب أبيه، ولا يستحق من رزقه معاشا في حياته، ولا ميراثا بعد وفاته، وهذا الوضع عسير على الطفل وغير عادل في حقّ أمّه التي تُلزم وحدها بتحمّل تبعات أمر ارتكبه طرفان (هي ومن شاركها في العملية الجنسية). ولكن هذا الجور أمر لا مفرّ منه حسب علماء الدّين، والحال أنّه ليس مفروضا فرضا مباشرا بآية قرآنية ولا بحديث نبويّ، وإنما هو نتيجة المنطق القانوني لدى علماء الفقه، وهو منطق انطلقوا فيه من تحريم الزّنى ليؤولوا إلى النتيجة القائلة بحرمان ابن الزّنى من جميع الحقوق، فلنفصّل منطقهم في هذه القضية :

على الرجال والنساء جميعا اجتناب العلاقات الجنسية خارج الزواج، فكيف يمكن أن يحلّل هذا المبدأ المشترك بين جميع الديانات، وما هي الاستنتاجات التي يمكن أن نستخلصها منه ؟

هل أنّ كل علاقة جنسية خارج إطار الزواج تعتبر مندرجة في الزّنى؟ والجواب بالإيجاب عند رجال الدين، فهم لا يميّزون بين الخناء والخيانة والتّسرّي ومعاشرة الخليلة ونفاذ صبر الخطيبين قبل موعد الزواج الذي حددته العائلة. ولهذا فهم يحشرون جميع هذه الحالات في حكم فقهي واحد وهو المنع، وبالتالي التحريم رغم أنّها في الحقيقة حالات ذات تدرّج كبير من أبعد حالة عن الفضائل الأخلاقية إلى أقربها من السلوك الإنسانيّ العاديّ.

وحتى إذا افترضنا وجوب الذّهاب إلى تماثل هذه الأنواع من العلاقات، وإلى ضرورة وضعها في مستوى واحد من اللا-أخلاقية، فهل من العدل أن تُحمّل مسئوليتُها للطفل الذي هو لمرة خطأ ارتكبه والداه ؟ يُطرح هذا السؤال رغم أنّ القرآن يقول في سورة الأنعام (الآية 416) : "ولا تكسب كلّ نفس إلاّ عليها، ولا تزر وازرة وزر أخرى". فهل من العدل إذن أن يحمل الطفل وزرَ خطأ ارتكبه أبواه؟ وهل من العدل أن تحمل الأمّ وحدها وزر خطأ لم ترتكبه وحدها، وإنما كانت مجرّد طرف من الطرفين اللذين ارتكباه ؟

إذا لم يكن بدّ من عدم الاعتراف بالطفل الطبيعيّ بسبب لا أخلاقيّة مأتاه، ولم يكن مفرّ من إقصائه عن عائلة أبيه وإرثه، أفليس في الإمكان على الأقلّ الاعتراف بحقّه في المطالبة بتعويض أو جبر ضرر، أو بحقّه في الإعالة كما يقول أهل القانون، أي في إجبار والده على دفع النفقة اللازمة لمعاشه حتى يبلغ سنّ الرّشد؟ وقد سنّ المشرّعون، خلال الخمسينات، في فرنسا وألمانيا وغيرهما من البلدان الأوروبية قانون حق الغذاء لصالح الطفل المولود من علاقة غير شرعية، وهذا الحق يدفعه الأب دون إلحاقه رسميّا بنسبه، ومن ذلك الوقت إلى الآن مضت هذه التشريعات قدُما، وحقّقت مكاسب جديدة، ولكنّ هذا الحقّ في الإعالة أو الغذاء من شأنه -على الأقل- أن يحدّ من الجور الذي يتعرّض له هذا الطفل.

وهكذا يتّضح أنّ رجال الدين الذين نصبوا أنفسهم مشرّعين قد انطلقوا من تحريم الزّنى الذي بدأ من الدين، ثم تواصل بسلسلة من حالات القياس (متساوية كلّها في قابلية النّقاش) ليتصرّفوا في مشكلة الطفل الطبيعيّ وكأن الأم قد أنجبته وحدها، ولكنّ العقل السليم الخالي من التعصّب والتحجّر والخطل يرى جميع الأطفال جديرين بالاهتمام، وجميع حقوقهم جديرة بالاحترام، وإذا كان لابدّ من ربط حقوقهم بطبيعة العلاقة التي ربطت منجبيهم، فلا بدّ من الإقرار بأنّ العلاقة التي كانت بين خطيبين لم يتزوّجا بعد (والتي تعدّ عند فقهائنا غير شرعية) هي بلا شك علاقة أرقى أخلاقيا وأدنى من الودّ وأقلّ مسّا

بالشرف من العلاقة التي تُعدّ عندهم شرعية وهي العلاقة التي يمكن أن تكون بين غنيّ وأمة اشتراها من سوق العبيد قبل ساعة، ثم خضعت لاغتصاب "مالكها" لأنّها لم تخيّر في ذلك ولا سبيل لها إلى دفعه.

إن احتمال أن يكون الطفل الطبيعي ثمرة حبّ حقيقيّ هو احتمال أكبر بكثير بالنسبة إلى الطفل المنجب من علاقة خليلين أو خطيبين (حتى وإن فصما بعد ذلك علاقتهما و لم يتمّ زواجهما) منه بالنسبة إلى الطفل المنجب في حرم أحد أصحاب الحريم من إحدى حواريه، وأحكام الشريعة التي وضعها رجال الدين تدين العلاقة الأولى على ما فيها من إمكان الحبّ والاحترام والمنطق، وتقبل العلاقة الثانية على ما يكون فيها عادة من خواء وشهوة وانتهازية وقهر. ولهذا فإنّ مثل هذا القانون ليس قانونا إلهيا، ولا يمكن أن يكون كذلك. إنّه قانون بشريّ خالص.

الفقه عمل بشريّ

أسّس القانون الإسلامي على ثلاث انتفت منها المساواة. الأولى هي تفضيل الرجل على المرأة، والثانية هي تفضيل المسلم على غير المسلم، والثالثة هي تفضيل الحرّ على العبد.

ولهذا جعل هذا القانون الإسلامي أقصى الحقوق للرجل المسلم إذا كان حرًا وغنيًا، وجعل أدناها للمرأة إذا كانت أمة وغير مسلمة لأنّها لا تنتفع إلاّ بالتوصية الموجهة إلى سيّدها والمتضمنة حسن معاملتها، وهي مجرّد توصية أخلاقية، وليست لها نتائج عملية هامة، ومن هنا فإن هذا القانون تمييزيّ في أساسه، وليس قانونا يتساوى أمامه جميع الناس الذين ينطبق عليهم. فإذا ما قال قائل بأنّ هذا الحكم قاس، فإن الردّ يكون بالإيجاب، بل بالتأكيد، وربّما كان مثل هذا الحكم على الفقه الإسلاميّ حكما جائرا، ولكنه حكم فرضه -مع الأسف- وجود الحركة الأصولية الإسلامية المطالبة بالرجوع إلى هذا القانون، والملزمة بالتالي بقياس الماضي والحاضر بمقياس واحد، أي بالتعامل معهما تعاملا واحدا رغم الاختلاف الشاسع بينهما.

إن النظر الموضوعي يقتضي -بالضرورة- أن يُنزّل هذا القانون الإسلامي في سياقه التاريخي الذي شهد وضعه. وأن يقارن بقوانين الحضارات القديمة الأخرى، وإذاك يبدو له وجه آخر مختلف تماما : ففي الحضارتين القديمتين اليونانية والرومانية كان الأجنبيّ يسمّى Hostis، وهو جذر لغويّ أعطى كلمتي "مُعاد" Hostile و"عداوة" Hostilité، ثم أعطى بعد ذلك بزمن مديد كلمات "ضيف" Hôte و"سكن" Hôtel و"ضيافة" Hospitalité، وقد بيّن "فيستال دي كولانج" Fustel de Coulanges منذ زمن بعيد أن المدينة كانت مبنيّة في الحضارات العتيقة على الدين[46]. وأنّ الأجنبي لم يكن مستفيدا مما فيها من قوانين لأنّه لم يكن يمارس فيها نفس الطقوس والعبادات والشعائر، فكان ثمة لبس وخلط بين الانتساب إلى نفس الدين، والانتساب إلى نفس المجموعة السكانية. ففي اليونان القديمة لم يكن الأجنبي في مدينة غير مدينته يتمتع بقوانينها، ولهذا لم يكن من حقّه أن يتزوّج ولا أن يشتري أملاكا، ولا حتى أن يطالب عن طريق المحاكم بجبر الأضرار التي ألحقت به، ولم يسلم حتى شيوخ الفلسفة من مثل هذا التفكير : فأفلاطون[47] وأرسطو[48] قد قبلا إجراءات "ليكيرج" (Lycurgue) التي تمنع الأجانب من الاستقرار في مدينة "اسبرطة" ولم تتحسن أوضاع الأجانب تحسنا واضحا إلا عقب سلسلة طويلة من تطورات الحضارة اليونانية.

ومنذ قانون حمورابي،[49] وخلال التاريخ القديم كلّه، مرورا بالقانون الروماني، كان مساجين الحرب كلهم يعاملون معاملة العبيد، وكانت الشريعة الموسوية تقرّ بتعدد الزوجات وتحرم الإناث من الإرث، وكان نظام الميراث في أوربا مؤسسا على البكورية (أهمية الابن البكر وانفراده بالإرث)

---

46 *La Cité antique*, 1930

47 Platon, *Les lois*, VIII, 849

48 Aristote, *La politique*, VII, 5, 7

49 Batiffol et Lagarde, *Droit international privé*, n° 9 et 10

والذكورية (أهمية الذكر دون الأنثى خاصة في الإرث) وقد سيطر هذا النظام طيلة العصور الوسطى.

وإذا قورن القانون الإسلامي بالتشريعات السابقة والمعاصرة له في مسائل غير المسلم، والعبد والمرأة اتضح أنه يمثل في جميع جوانبه تطورا كبيرا في تاريخ الإنسانية، كما يمثل خطوة معتبرة نحو الحرية والمساواة أي القواعد الأساسية لحقوق الإنسان كما نفهمها اليوم.

إنّ الفقه جملة من القوانين، إذا نظرنا إليها بمقاييس الحاضر بدت جائرة، ولكن علماء الفقه الذين وضعوها كانوا مقيّدين بظروف عصرهم ذاك، وقد نقدناهم فيما سلف كما نقدنا القانون الإسلامي، والحال أن أغلبهم كانوا في أعماقهم ذوي رفق وطيبة، وقد تبينوا أن بعض القواعد التي وضعوها بالغة القسوة، فسعوا إلى تلطيفها شرط ألاّ يمسّ ذلك من أصول القانون الإسلامي، وإلا صار البناء القانوني كله مهددا بالانهيار، فكان هذا التلطيف قائما لا على تغيير القاعدة التي جعلتها صبغتها الدينية ذات حصانة لا يجوز معها أي تطوير أو تغيير، وإنما على الإكثار من حالات الاستثناء التي لا تطبّق فيه تلك القاعدة. وأمثلة تلطيف القاعدة بواسطة هذه الحيلة بالغة الكثرة، ويمكن أن نذكر منها ما يلي :

- حكم الموت رجما لمرتكبي الزنى، وحتى المائة جلدة لممارسي الفعل الجنسي خارج إطار الزواج هما حكمان بالغا الشدّة، ولا إنسانيان ووحشيان، وقد أحسّ علماء الفقه بذلك، ولهذا وضعوا لهما قواعد وحججا لا يمكن أن تجتمع إلا بعسر شديد، وربما استحال اجتماعها تماما من ذلك أنّ إثبات ارتكاب الزنى لا يتمّ بوجوب أربعة شهود عيان فحسب، وإنما يشترط أن يكونوا جميعا قد رأوا "الريشة في الدواة" على حدّ عبارتهم الدالة على الحياء وتخيل صورة الجنس، وهذا يعني أن نظام العقوبة هاهنا قد تمّ تصوّره على نحو تكون معه المخالفة قائمة، لكن العقاب عليها لا يطبّق أبدا.

- حكم قطع يد السارق : هو حكم موجود، ولكن توجد معه وسائل كثيرة يمكن أن يعتمد عليها القاضي حتى لا يطبّق هذا الحكم الشديد ويجد سبيلا إلى تعويضه بحكم آخر أكثر رفقا ورأفة. وفي إطار توفير هذه الوسائل ابتُدع مفهوم "الشُّبهة" الذي يفيد الشك في ثبوت صفة المخالفة، وفي ثبوت المخالفة عموما، من ذلك أن السرقة هي الاستيلاء على ملك الغير بغير حقّ، ولهذا لتصحّ صفة السرقة ينبغي التثبّت من أن المستولى عليه ليس على ملك المستولي، فإذا كان المسروق، مثلا، مندرجا بصفة مباشرة أو غير مباشرة في ملك عمومي، فهو إذن ملك المجموعة بأسرها وبالتالي ملك كلّ فرد من أفرادها أي هو ملك المستولي أيضا كما هو ملك غيره من أهل تلك المجموعة، ورغم أن ملكيته له على هذا النحو ضعيفة جدّا، فإنها كافية ليكون استيلاؤه على الشيء المسروق محلّ حالة من حالات الشبهة في السرقة.

- إنّ الطفل المولود خارج إطار الزوجية ليس له أب شرعيّ، ولكن ثمة وسائل كثيرة يمكن أن يُعطى بها أبا : من ذلك أن المرأة إذا وضعت بعد طلاقها أو وفاة زوجها بسنتين أو بثلاث (او حتى بأربع سنوات) قيل إنها حملت به قبل الوفاة أو الطلاق ؛ لكنه رقد أو نام فتوقّف عن النموّ في بطنها، ولم يعد إليه إلا قبل ولادته بأشهر. وعندما اكتشف الأوروبيون القانون الإسلامي في القرن XIX قابلوه غالبا بتهكّم بسبب هذه النظرية الدالة على أن علماء الفقه هؤلاء كانوا يجهلون أبسط مبادئ المعارف العلمية. لكن الحقيقة بعيدة تماما عن هذا، ذلك أن العلم والطب العربيين في العصور الوسطى كانا من أكثر المجالات تقدّما في ذلك العصر، فلم يكن علماء الفقه ضحيّة جهل فيما ذهبوا إليه آنفا، وإنما هم ابتدعوا نظرية الطفل النائم في بطن أمّه لأسباب إنسانية خالصة غايتهم من ذلك المحافظة على مصالح الطفل، وعدم الاعتراف بوجود علاقات جنسيّة خارج علاقة الزواج في مجموعتهم، أليست العبرة بستر العيوب، وهي مقدمة أحيانا على العيوب ذاتها.

لقد حاول علماء الفقه تطويع القانون لحقائق واقعهم الاجتماعي حتى ولو كان ذلك بتجاهل بعض الأحكام القرآنية الواضحة أو بتقرير خلاف ما ورد في هذه الآية أو في تلك، من ذلك الآية التالية : "يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمّى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل" (سورة البقرة (II) الآية 282)، وهذه القاعدة المتمثلة في وجوب إعداد الحجة الكتابية فيما يتعلق بالالتزامات المدنية ذات الأجل المحدّد هي قاعدة في درجة كبيرة من الحداثة، وهي إلزاميّة في التشريعات المعاصرة، من ذلك أنها موجودة في الفصل 473 من المجلة التونسية للالتزامات والعقود، وهي موجودة أيضا في الفصل 1341 من "المجلة المدنية" الفرنسيّة. ولكن بالنسبة إلى المجتمع الإسلامي أثناء العصور الوسطى، فإنّ هذه القاعدة كانت متقدمة على عصرها بكثير، وذلك لتفشّي الأمية آنذاك، وبالتّالي لاستحالة كتابة التداين دائما، وكان بإمكان علماء الفقه أن يقرّروا وجوب الكتابة بين المتعاقدين إذا كانا يستطيعان الكتابة، أو وجوبها كلّما وجد كاتب يتولى الكتابة بينهما، ولكنهم لم يقرروا وجوب الكتابة حتى في هاتين الحالتين، بل ذهبوا أبعد من هذا، فقالوا إن صيغة الأمر الصريحة في هذه الآية لا تعني الأمر الفعليّ أو الإلزام البات، وإنما هي مجرّد توصية أو نصيحة عامة.

كما حاول هؤلاء الفقهاء الإيفاء بالمتطلبات الاقتصادية من خلال السّماح بجملة من الحيل التي تتيح مراوغة تحريم القرض ذي الفائدة، وذلك أنّ الفلاحين يحتاجون في الغالب إلى قروض موسميّة : فمالك حقل القمح مثلا يحتاج إلى أموال تغطي نفقات البذر والعناية بالزرع قبل أن يجيء الحصاد ويتوفّر المال، وكذلك يحتاج صاحب بستان الزياتين إلى تقديم مصاريف حني الزيتون ونقله ودفع كلفة المعصرة قبل ان يبلغ محصول الزيتون أو ثمنه، خصوصا أنّ الفلاحين لا يبلغون غالبا الجني في موسم ما إلا وقد استنفدوا مداخيل الموسم السابق، ولهذا يكون الاقتراض عندهم جميعا ضرورة لا مفرّ منها.

ولما كان القرض بالفائدة مدرجا في الرّبا وبالتالي محرّما، وكان الاقتراض بلا فائدة من أحد الأخوة أو الأصدقاء أمرا ليس دائما ميسورا، وليس ثمّة نظام اقتصادي يمكن أن يكون سيره قائما على مجرّد طيبة الآخرين ولطفهم وإحسانهم، فقد وجب إذن إيجاد طريقة يستفيد بها طرفا الاقتراض، وفي هذا الاتجاه استنبط العلماء عقد "السلم" وهو "البيع الموجل بثمن معجّل"، وبمقتضاه يبيع الفلاح محصوله، فيقبض ثمنه في حينه لكنّه لا يسلّمه إلا في أوانه لاحقا، وهذه الطريقة تمثل في الواقع قرضا ذا فائدة مقنّعة، فهي موجودة لكنها تزيّنت في الظاهر بزيّ عقد بيع، ومثل هذه الحيل عديدة في القانون الإسلامي، وتعمل البنوك الإسلامية التي تعدّدت اليوم نتيجة مداخيل البترول على نفس القاعدة بعقود من نوع "التأجير" و"المشاركة" و"المضاربة" و"المرابحة" ...[50] وهي في الحقيقة عقود قرض ذات فائدة مقنّعة مع اختلافها عن عقود القروض ذات الفوائد الواضحة بأنّ الفوائد ههنا ليست مضبوطة سلفا، أمّا التشارك المزعوم بين هذه البنوك الإسلامية وحرفائها فيمكن أن ينتهي إلى مفاجآتهم بكلّ أنواع الكوارث، ويكون سلوكها أحيانا ضربا من التحايل الخالص، ومن الأدلة على ذلك فضيحة البنوك الإسلامية في مصر خلال الثمانينات.

إنّ القروض البنكية المعمول بها في النظم الاقتصادية الحديثة خاضعة لمراقبة البنك المركزي، ولهذا تكون نسبُ الفوائد معقولة يُجتَنبُ فيها الرّبا أي الفائدة المشطّة، وقد مكّن البنك التونسي حال إنشائه سنة 1884 من إدخال منزع أخلاقي على العمليات المالية، وكذلك من تخفيض النسب المعمول بها قبل ذلك لدى المرابين، فانخفضت فائدة القرض المسدّد بالدخل من 25 ٪ إلى 10٪ وانخفضت فائدة القرض المضمون بالرّهن من 20٪ إلى 8٪، وانخفضت الفوائد الموظفة على الأوراق التجارية من 12٪ إلى 7٪[51].

---

[50] راجع درسنا بأكاديمية القانون الدّولي بلاهاي: L'influence de la religion sur le droit: international privé des pays musulmans , Recueil des cours de l'Académie , Tome 203, 1987, p. 325 et surtout p. 347.

[51] كتيّب صادر عن البنك التونسي بمناسبة احتفاله بمرور مائة سنة على إنشائه: 1884-1984

إن النظام البنكي الذي يلجأ إلى إسناد القرض مقابل فائدة واضحة لا لفّ فيها ولا دوران (تكون محل اتفاق مسبّق) يمكن أن يكون مراقبا من الدولة مراقبة ناجعة، ولهذا يمكن أن يكون مصدر قروض للمحتاجين، و-في الوقت ذاته- مصدر تنمية بتمويل مشاريع غير المحتاجين.

وهناك بعض القواعد القانونية التي تبدو ثانوية لأوّل وهلة، لكنّها تلعب في الحقيقة دورا أساسيا في مصير الأمم، فقد مكّن قانون البكورية وقانون الذكورية في نظام الميراث بأوروبا من بروز النظام الإقطاعي في حين أن نظام الميراث في العالم الإسلامي قد أدّى إلى تفاسم الإرث عبر الأجيال، وبالتالي إلى تفتّت التّركة، ولهذا لم يدعّم عندنا التّراكم اللازم لتطور الأملاك رغم أنّه نظام أفضل من النظام الأوروبي أخلاقيا واجتماعيا.

كما أنّ إنشاء النظام البنكي في أوروبا قد دعّم تكوين رؤوس الأموال اللازم لظهور البرجوازية، وهو ما أدخل هذه المنطقة من العالم في عصر الصناعة، ويرجع سبب تحريم منع القرض بالفائدة هذا إلى تحريم الرّبا في القرآن، وإلى تأويل هذا التحريم عند رجال الدّين، وثمّة اليوم تمييز واضح بين قرضين : القرض الأول هو قرض بفوائد معقولة، وهو قرض شرعيّ مسموح به قانونيّا، وهو منظم ومراقب من طرف مؤسسة النقد أي البنك المركزي، وهو، لذلك، يقدّم خدمات قيمة للاقتصاد. والقرض الثاني هو القرض بالرّبا المشطّ المهلك، وهو قرض غير شرعيّ، وبالتالي ممنوع قانونيا لأنّ فوائده مشطّة لا تتماشى مع الأخلاق إلى جانب إضرارها بالاقتصاد.

ولكنّ علماء الفقه الإسلامي القدامى لم يفكّروا في التمييز بين هذين النّوعين من القرض لأنّ هذا التمييز لم يكن موجودا في عصرهم، ولهذا اعتبروا أنّ الرّبا ليس القرض المهلك فقط، وإنما هو كل قرض بفائدة، حتى ولو كانت هذه الفائدة هيّنة والحال أنّ تعريف الربا في القرآن هو أقرب إلى القرض المهلك منه إلى مجرد القرض بالفائدة المعقولة، وهذا ما يُفهم من الآية 130 من سورة آل عمران (III) : "يا أيّها الذين آمنوا لا تأكلوا الرّبا

أضعافا مضاعفة" ولمة هاهنا إشارة واضحة إلى عادة شائعة في الجزيرة العربية قبل الإسلام وهي أن يُرجع المقترض إلى مقترضه ضعف ما تسلّمه منه، أي أن الفائدة كانت آنذاك تساوي 100٪ من أصل المبلغ، وإذا لم يقدر المقترض على التّسديد في الحين، أعطيَ مهلة أخرى على أن يرجع ضعف الضّعف وإلاّ صار عبدا لمن أقرضه، وهذا ما منعه القرآن[52].

إن علماء الفقه قد أوّلوا مفهوم الفائدة بطريقة مسرفة، فمنعوا كلّ قرض ذي فائدة، وبهذا تسببوا في مشاكل اجتماعية واقتصادية، ثم حاولوا فيما بعد حلّ هذه المشاكل فابتدعوا حيَلا مثل حيلة "بيع السلم" التي كانت منتشرة انتشارا واسعا في الأرياف التونسية، وجاء المشرع في أوائل القرن العشرين فتبنّاها مراعاة للتقاليد، واستنسخ الفقه الإسلامي في الفصول 712 إلى 717 من مجلة الالتزامات والعقود. ولكن اتضح أنّ هذا العلاج أشدّ ضررا من المرض الذي جعل لمداواته، أي أن الحل أسوأ من المشكل، ذلك أن الفلاحين المحتاجين الخائفين من فساد محصولهم كانوا يبيعونه بأيّ ثمن وفق عقد بيع السلم، وكثيرا ما كان ثمن البيع دون نصف الثمن الحقيقيّ، وعلى هذا النحو عرفت بلادنا آنذاك نوعين من القرض وجدا معا : نظام مداره عقد السلم وهو مسموح به دينيّا لكنّه يجبر الفلاح عمليا على بيع محصوله بنصف قيمته، ونظام مداره القرض البنكي ذو الفوائد، وهو غير مسموح به دينيا، لكنه مناسب ومفيد للمقترض: فهو يسلّم إليه لمدة شهر أو شهرين ويسدّد في موسم جني المحصول بفائدة سنوية قدرها 12٪ أي أن الفلاح يرجع المبلغ المقترض مع زيادة 1٪ أو 2٪ حسب مدّة الاقتراض.

ومن بين الإصلاحات الكثيرة التي أدخلها المشرّع التونسي المعروف بعقلانيته وتحرّره إزاء الفقه أنّه لم يتردّد غداة الاستقلال في إصدار القانون المؤرّخ في 28 يناير 1958، والقاضي بإلغاء مجموعة الفصول الواردة في مجلة الالتزامات والعقود المتعلقة ببيع "السّلم". وإن لم يوافق هذا التشريع آراء

---

[52] راجع . م. س. العشماوي : *الربا والفائض في الإسلام*، دار سينا للنشر القاهرة، 1988، ص. 43.

فقهائنا القدامى وآراء ورثتهم المعاصرين أيضا، فإنّه عمل نافع مشكور، ذلك لأن نظام بيع السلم، ونظام القرض البنكي قد وجدا جنبا لجنب طيلة نهاية القرن الماضي والنّصف الأول من هذا القرن، ولم يخطر ببال شيخ من شيوخ الزيتونة أن يكتب فتوى، أو على الأقل أن يقول لطلبته ضرورة قلب الأمور واعتبار القرض البنكيّ مشروعا وبيع السلم غير مشروع رغم أنّ بعض هؤلاء الشيوخ كانوا علماء أجلاء، وبعضهم الآخر كانوا ذوي تقوى وورع كبيرين، وكان عليهم أن يشعروا -بدرجة من الوضوح تختلف بينهم باختلاف ما لكل منهم من علم وذكاء- أنّ بيع "السلم" أكثر إضرارا بضعفاء الحال المحتاجين من القرض البنكي، وأن سرقة شيء على ملك مدرسة أو مستشفى عموميّ ليست أقلّ إدانة من سرقة محلّ تجارة خاصة، أو إنّه لا يمكن علميّا أن يرقد الطفل في بطن أمّه أربع سنوات، إلى غير ذلك من هذه الأمور التي تعتبر ممكنة في الفقه، ولكن لا سبيل إلى قبولها بالعقل ولا بالعلم.

وكان على هؤلاء الشيوخ أن يفهموا أن قواعد قرآنية كثيرة ذات صبغة قانونية في الظاهر، قد نزلت في الحقيقة موافقة لظروف الجزيرة العربية زمن الوحي الذي حصل قبل أربعة عشر قرنا، وأنّ مراعاة تغيّر الأزمنة واجبة ههنا، وهي أكثر وجوبا فيما يتعلّق بما سنّه الصّحابة ثم التّابعون ثم مؤسّسو المدارس الفقهيّة، ومجرّد ابتداع حيل يراوغون بها القاعدة يدلّ على أنّ هذه القاعدة قد تجاوزها الزمن، ولم تعد بالتالي قابلة للتطبيق الصحيح. ويدلّ لجوء الفقهاء إلى الحيل الفقهية والذّرائع الشرعيّة على أنهم قد وعوا من ناحية أنّ القاعدة لم تعد مناسبة للواقع، وأدركوا من ناحية أخرى أنّه في الإمكان عدم تطبيقها بما أنّ وسائل مراوغتها موجودة، أي أنها قاعدة غير إلزامية في النّهاية، وإذا كانت قاعدة مّا غير مناسبة للواقع وغير إلزامية أيضا، فإنّ تفكير العاقل السّليم لا يمكن إلاّ أن يرى وجوب إلغائها، وهذه الخطوة الفاصلة بين الوعي والإلغاء خطوة لم يتجرأ علماء الفقه على قطعها،

وهذا هو أكبر مشكل يواجه الإسلام والمسلمين في عصرنا، إذ مازال هؤلاء محافظين على قواعد صار معلوما -على الأقلّ عند أكثر علماء الفقه ذكاء- أنّها ليست ملائمة للواقع، وليست إلزامية دينيّا، ولكن لا أحد يتجرّأ على القول بأنّها قد صارت باطلة أو إنه يجب إبطالها.

وبما أنّ هذه القواعد لم يتمّ إبطالها رسميّا، فإنّها ما زالت تعلّم في المدارس وفي الكلّيات كما تُلقى على منابر صلاة الجمعة، وهكذا تُغذّي الخطاب الدّيني الأصوليّ. وهذا ما يؤدي إلى التباين بين ما هو ظاهر وما هو حقيقيّ، وبين ما هو مُضمَر وما هو صريح، ويغذّي الفكر الانفصاميّ المميّز للعالم الإسلامي ويحول دون التّقدّم. وهكذا فإنّ كثيرين من ذوي الفكر البسيط يتقبّلون هذا الخطاب، فيفهمونه على ظاهر لفظه ويشتهون تطبيقه، ومن هنا تنشأ الاضطرابات والمطالبات الشعبيّة بالرّجوع إلى هذا القانون البالي الذي مضى عهده إلى غير رجعة.

فَبِمَ يُفسّر هذا الخجل الثقافي وهذه النّزعة المحافظة عند فقهائنا ؟ يمكن أن يُفسّر هذا الموقف بعدّة عوامل منها :

إنّ الدول الإسلامية، بخلاف جميع دول العالم، لم تمارس السلطة التشريعيّة طيلة الثلاثة عشر قرنا الأولى من تاريخها، أي أنها لم تمارس ذلك من فترة نزول القرآن إلى بدايات ظهور الدّول الحديثة مرورا بعهدي الإمبراطوريتين الأمويّة فالعبّاسية، ولم تمارس هذه السلطة في الدّويلات المنشقة شرقا وغربا (مثل دولة الأغالبة، ودولة الموحدين، ودولة الحفصيين...).

فالدولة في الإسلام لم تعط نفسها أبدا سلطة التشريع أو سنّ القوانين، وكان الحاكم في العادة يصرّف أمور الدولة بطريقة شخصيّة استبدادية وفق أوسع السلطات في المجالات العسكرية والدبلوماسية والمالية، وفي مجال "القضاء الرّدعيّ"، ولم يكن أبدا ذا سلطة في سنّ القوانين لأسباب تاريخية سنحلّلها في موضع لاحق. لقد كان مجال سنّ القوانين من اختصاص علماء الفقه دون سواهم، وكان هؤلاء العلماء يفرضون أنفسهم بمعارفهم الدينية من خلال الدروس التي يلقونها في المساجد.

صحيح أنّ الحاكم كان يعيّن القضاة، لكنّه كان ملزما معنويا باختيارهم من بين أولئك الذين عرّفوا بأنفسهم لدى الرأي العامّ، أي من بين رجال الدّين والفقهاء. ولم يكن هؤلاء المضطلعون بالقضاء والتشريع ممثّلين رسميين للحاكم، ولم يكونوا منتخَبين من الشعب ولا من أيّة هيئة أو منظّمة، فليست لهم إذن أيّة شرعية سياسية أو شعبية، وتتصل شرعيتهم الوحيدة بكونهم محسوبين على قول الحقيقة الدينية، وهذه الحقيقة لا يمكن أن يتغيّر مضمونها دون أن ينشأ خطر يتعلّق بتغيّر طبيعتها.

ولهذا السبب حرص الفقهاء دائما على ربط القواعد التي ابتدعوها بالتعاليم الدينية، وهكذا يقدّم نفوذهم على أنه شرعي لأنّ مهمّتهم منحصرة في تأويل الإرادة الإلهية، وهذا ما كان يعطيهم سلطة عظيمة، لكنّه كان في الوقت ذاته يضيّق مجال حرّيتهم، لأنهم ما داموا يقدّمون قواعد على أنّها قواعد إلهية، فإنّهم لا يستطيعون تعديلها ولا تصحيحها فكيف بإبطالها ؟ وههنا تكون الحيل الفقهية ذات فائدة عظيمة لأنّها تمكّن من مداورة القانون دون حاجة إلى إلغائه ولا حتى مسّه أو تغييره جزئيا لأنّ الشريعة في عرفهم ثابتة على الزّمن ولا تغيّر لها البتّة. فهي موجودة بنفس المحتوى إلى الأبد.

إنّ المشرّع المستقلّ عن المؤسسة الدينية (سواء أكان حاكما مستبدّا أم برلمانا منتخبا ديمقراطيا) يمكنه أن يشرّع يوما منع القرض بالفائدة، ثم يمكنه أن يغيّر موقفه ويصدر قانونا جديدا يجعل بمقتضاه هذا النوع من القرض مسموحا به قانونا وفقا لشروط يضبطها بكلّ حرّية ووفق الأوضاع والمعطيات ومقتضيات المصلحة العامّة. وتغيير موقفه هذا لا يمسّ البتّة من مصداقيته لأنّه لم يعلن يوما عصمته من الخطإ، ولكن عندما يزعم رجل الدّين أنّ الله قد حرّم كلّ قرض مهما تكن الفائدة الموظفة عليه، فإنّه لا يستطيع أن يتراجع يوما ويقول عكس ما قاله في السّابق، كما أنّه لا

يستطيع أن يزعم أنّ أسلافه الأفاضل قد وقعوا في الخطأ لأنّ سلطته هو ذاته قائمة على سمعته من حيث هو خير خلف لخير سلف، وهو لا يستمدّ وصفه بكونه عالما إلاّ من هذه العلاقة، وهو لا يستطيع خصوصا أن يقول إنّ تغيّر الظروف يجب أن يجرّ تغيّر القاعدة، لأنه لو قال هذا لكان معناه أنّ الشريعة يمكن أن تتغيّر، أي أنها ليست إذن ثابتة ولا خالدة مع الزمن، وهذا يعني أنّها ليست إبداع الله، وبهذا ينهار الصرح كلّه وتسقط المنظومة كاملة، ولهذا ابتدعوا بيع "السلم" كلّما كان ذلك ضروريّا، ويرجع المستدين المسكين ما أخذه مع إضافة 50٪ عوضا عن 2٪ فقط في القرض ذي الفائدة الذي يعدّ عندهم حراما لأنهم جعلوه مماثلا للرّبا، وعلى هذا النّحو يكون إنقاذ ما هو جوهريّ في رأيهم. ولهذا السبب مازال القرض ذو الفائدة ممنوعا، ولم تتغيّر القاعدة.

وإلى هذا السبب الأساسي المتّصل بالشريعة كما تصوّرها رجال الدين وقدّموها يضاف العامل الآخر التاريخي المتمثّل فيما لحق المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية -بعد عصرها الذهبي- من تدهور، وما رافق ذلك من تعصب وتحجّر، إذ من المعروف أنّ المدارس الكبرى في الفكر الديني والفلسفيّ والقضائي قد نشأت وتطوّرت وبلغت أوجها في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، وقد تزامنت فترة الإبداعات الثقافية الكبرى مع المرحلة التي بلغت فيها حضارة المسلمين وإمبراطوريتهم أرقى درجات القوّة، وهذا التزامن لا يمكن بطبيعة الحال أن يكون من قبيل الصدفة. وبعد مرحلة الرّقيّ هذه مباشرة ستبدأ قرون الظلمات، وستكون بداية الانهيار على المستوى الثقافي موصومة بحدثين هامين هما نكبة المعتزلة ونهاية الاجتهاد.

نكبة المعتزلة

كانت لفظة "المعتزلة" تطلق على العلماء الذين أسّسوا مدرسة فكريّة اكتسبت شهرة وأهميّة منذ منتصف القرن 2 هـ/8م، وقامت على إعطاء العقل دورا جوهريّا في البحوث والدراسات، وهو ما يُضادّ مذهب

"المحدّثين" الذين يرجعون دائما إلى الأحاديث النبوية في أمورهم القضائية، وتقوم مواقفهم على أنّ "الخير ما أمر به الله، والشرّ ما نهى عنه" أما عند المعتزلي فالأمر خلاف هذا، لأنّه لا يكفي في رأيه أن تُثبت صحة الحديث، وإنّما ينبغي أيضا أن يدرس مضمونه للتثبّت مما إذا كان مقبولا عقليّا أم لا، فالشرّ والخير عند المعتزلة قائمان على العقل.

"فالمعتزلة يجعلون العقل مقياس القانون الدينيّ"، وعلى هذا النحو استطاعوا تحقيق منجزات قضائية وقانونية عظيمة الفائدة وبالغة الجرأة، من ذلك أنّهم -أو على الأقل بعضهم- قد واجهوا الإسراف في التعسّف في استعمال حق الطلاق من طرف الرجل عندما تكون المرأة غير مذنبة، وذلك باشتراط موافقة القاضي ليكون الطلاق صحيحا. وكان الاعتزال طريقة الفلاسفة أيضا إلى حدّ ما، وهي الطريقة التي تبناها ابن رشد في كتابه الشهير "فصل المقال" حيث وضع النظرية القائلة بأنه كلما تعارض العقل مع ظاهر النص المقدس وجب تأويل النص. ثم يضيف ابن رشد أنّ التأويل يعني البحث عن المعنى المجازي وراء المعنى الحقيقي وذلك في ضوء المعرفة العقلية.

إنّ الطريقة التي تبنّاها فلاسفة المعتزلة في التفكير وفي بناء النّظريات هي طريقة قائمة على العقل، وهي قريبة من المنهج اللاييكي، وكانت بداية انهيار الحضارة في الفكر العربيّ عندما اتُّهم المعتزلة بالكفر، وتعرّضوا للاضطهاد منذ سنة 846 م أيام الخليفة المتوكل. وصودرت مؤلفاتهم إلى درجة أنّ الباحث عن أفكارهم قد صار محتاجا إلى استخلاصها على وجه غير دقيق ممّا كتبه خصومهم في نقدهم. إنّنا لم نتمكّن من الإطلاع على النصوص التي كتبها المعتزلة اطّلاعا مباشرا إلاّ منذ ما يقلّ عن قرن بفضل اكتشاف مخطوطات قديمة. وبالقضاء على المعتزلة ستتغلّب روح التقليد على روح التفكير، أو روح النّقل على روح العقل.

غلق باب الاجتهاد

أما الحدث الثاني فهو سقوط بغداد سنة 1258 أثناء غزوة التتر التي تسببت في هلاك عدد كبير من العلماء، وتلف عديد المخطوطات ؛ وإزاء هذا الضعف الذي انتاب المجتمع الإسلامي فقد العلماء الأمل في المستقبل. لذا قرروا بضرب من الإجماع ما يسمى بغلق باب الاجتهاد، حسب العبارة المأثورة، ظنا أنّه لا يمكن الإتيان بأحسن مما أتى به السلف، وخوفا – بالإضافة إلى ذلك– على الإسلام من الضياع بسبب تأويلات ما انفك يتفاقم ابتعادها عن روحه. ومنذ ذلك الوقت لم يسع خلفهم من الباحثين إلا لصياغة ثانية لما جاء في مصنفات القدماء، يضيفون إليها أحيانا بعض التدقيق وأحيانا أخرى تعليقا محتشما[53]، بل هم يكتفون عامّة بعرض آراء سلفهم والتعليق عليها تعليقا لا يحيد عن نصها[54]. وبالإضافة إلى هذا فبمرور الزمن صار أقدم علماء السلف وحدهم أصحاب القول والفصل. وما انفك الأمر يتفاقم، فبعد فترة من الزمن آلت السيادة العلمية إلى أحد شارحي تصنيف قديم إلى حدّ أن الأجيال الموالية لم تعد تجرأ على معارضته مكتفية بإضافة بعض التبريرات أو تدقيق بعض الجوانب. وهذا شبيه إلى حدّ ما بما شهده التشريع الروماني بعد عصره الذهبي من ظاهرة المعلقين والمحشين، ويتجلى الشبه لا في المحتوى فحسب بل في الشكل أيضا إذ نجد في بعض تصانيف التشريع الإسلامي ما نجده في مؤلفات التشريع الروماني من تداخل بين المتن والشرح والحاشية، وليس هذا التشابه الظاهر للعيان من قبيل الصدفة بل هو دليل على أن المجتمعات الأكثر اختلافا ظاهريا كثيرا ما

---

53. وينبغي أن نشير في هذا الصدد، إلى نجم الدين الطوفي المتوفى في سنة 715 للهجرة، والمتبنّي للفكرة القائلة بأنّ المصلحة العامة ينبغي أن تُرَجّح على النصّ، على أنّه ليس من باب الصدفة أن تبقى أفكاره منعزلة وألاّ يتبعها التابعون أو أن لا يجد لها صاحبها صدى يذكر فكان أن بقي مغبونا.

54. الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، بيروت 1967 ص 278 و J.Schacht « Classisme, traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam » in *Classicisme et déclin dans l'histoire de l'Islam*, Maisonnneuve et Larose, 2e èd., Paris 1977.

تسلك نفس السلوك في الظروف المتجانسة، ولعل هذا بمثابة نهاية طور شهدته كل الحضارات القديمة، فبعد العصر الذهبي يحل عهد الشيخوخة فتفتر المخيّلة وتتقلص ملكة الإبداع ويتحجّر الفكر.

ومنذ ذلك الوقت، ما زال الموقف ذاته سائدا عند العلماء أي قضاة المحاكم الشرعية إذا ما وجدوا، والمفتون وأساتذة الجامعات الدينية مثل الأزهر في مصر والزيتونة في تونس ومن يمكن اعتبارهم ممثلي الإسلام الرسمي ؛ لكن يجدر ذكر بعض الاستثناءات القليلة كمحمد عبده المصري الذي وقف مواقف تجديدية شجاعة ؛ ولئن تبنّى بعض المؤلفين المحدثين آراءه فإنهم يمثلون حالات فريدة ضمن طائفة علماء الدين، فما تجاوزت الأغلبية الساحقة من هؤلاء إعادة أقوال القدماء.

وفي أوائل القرن الماضي عندما أرادت الحكومة المصرية أن تدخل في برامج التدريس الرياضيات والعلوم الصحيحة في إطار ما بذلته من عديد المجهودات تمهيدا لتطور المجتمع وتفتّحه على العالم الحديث، رأت أنه عليها أن تستشير شيخ الأزهر حتى تحمي نفسها عند "ارتكاب" هذه البدعة، وظن الشيخ أنه بتأييده للمشروع توخى موقفا حداثيا كبير الشأن لكنه أضاف شرط "إقامة الدليل على فائدته"[55]... ! هذا هو نمط التحديد الذي يقدر عليه الإسلام الرسمي.

إن الشريعة بالنسبة إلى العالم الإسلامي هي بمثابة القانون الروماني بالنسبة إلى أوروبا القارّية، فالمنظومتان التشريعيتان هما صرحان قانونيان عجيبان وضعتهما عقول فذّة وأسدتا في عصرهما أجلّ الفوائد، لكن الظروف تجاوزتهما اليوم، ولقد استطاع الأوروبيون أن يتخلصوا بدون أسف كبير من جزء لا يستهان به من المفاهيم الرومانية غير الملائمة لعصرنا. أما عندنا فتطوير الفقه الإسلامي أصعب لما وسم به من صبغة

---

[55]. أ. أمين : زعماء الإسلام في العصر الحديث، *الموسوعة الإسلامية*، دار الكتاب العربي، بيروت، ص.7.

دينية ؛ فهذا هو المشكل الأساسي الذي يواجه المجتمعات الإسلامية ؛ لقد حاول عديد المفكرين طرقا عديدة لحله وأوّل ما اقترح منها هو ما سمي أحيانا بالتلفيق.

التلفيق

فبالنسبة إلى كل حكم من الأحكام الموروثة عن التشريع الإسلامي والمعتبرة اليوم لا إنسانية أو غير ملائمة لحقوق الإنسان ومبادئ الحريّة والمساواة، يسعى المجتهد أن يرجع إلى أصوله بحثا عن خلل ما. فإذا كان مرجعه حديثا نبويا تثبت من صحته، وإذا وجد ما يدعو إلى اعتباره مشكوكا فيه دعا لتجاوزه. وإذا ما كان مرجعه آية قرآنية سعى إلى إعادة تأويلها. وليس بحثه غير نزيه بمعنى أنه لا يسعى إلى حمل الآية على أن تفيد خلاف ما تدلّ عليه ولا إلى بث الشك في الأحاديث التي حظها من الصحة كبير، لكنه ليس بحثا غاية في الموضوعية أو خاليا من الموقف المسبّق، بل إن الباحث قد حدد لنفسه هدفا يسعى إلى الفوز بالحجج التاريخية والمعنوية الكفيلة بتحقيقه ؛ فهو لا يحاول أن يفقه الدين في ذاته وإنما يروم أن يبرّر على ضوئه ما يريد تأسيسه من قاعدة جديدة يعتبرها الأكثر عدلا ؛ فبحثه موجّه بدون أن يكون خاطئا ولا ذاتيا، لذا قد يبدو متكلفا مشبوها بعض الشيء فلا يحظى دائما بمصداقية كبيرة.

ويمثل تعدد الزوجات والحجج المعتمدة لإلغائه أحسن تمثيل وجاهة هذه الطريقة وفي آن واحد حدودها. فتعدد الزوجات هو بمثابة القيد الذي يعرقل تجذّر أفكار التقدّم في المجتمعات الإسلامية، فالقاعدة المبيحة له والمنافية للمساواة بين الذكر والأنثى والتي تخلّت عنها الحضارات الحديثة تميّز العالم الإسلامي عن غيره ولا تشرّفه[56] وتظهر الإسلام في مظهر

[56] لا نذكر أنّ تعدد الزواج موجود أيضا في البعض من المجموعات العرقية الإفريقية غير المسلمة، ولكنّ أمره منحصر في بعض الأماكن الصغيرة والنادرة والقليلة جدّا، وهو في طور الانقراض لأنّه لا يستطيع أن يقاوم المدّ التحديثي في غياب السند الديني.

بغيض ؛ فمن الطبيعي أن وقع التصدي لها في فترة مبكّرة قصد إلغائها وذلك منذ بداية النهضة الإسلامية إثر التوفق في إلغاء الرقّ مباشرة.

فقد حاول محمد عبده وهو من رجال الإصلاح المصريين الأوائل إعادة تأويل الآيات المتعلقة بهذا الموضوع واقتفى أثره الطاهر الحداد المصلح التونسي الكبير. جاءت أول التعاليم حول هذا الموضوع في الآية الثالثة من سورة النساء (IV) "فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألاّ تعدلوا فواحدة"، فتأويل هذه الآية حرفيا يفيد أنها تتضمن إباحة وواجبا ونصيحة، فهي تبيح الزواج بعدد من النساء يصل إلى أربع، وتشترط أو على الأقل توجب ضمنيا وجوبا واضحا لا جدال فيه أن تعامل الضرائر بالعدل بما تفيده هذه الكلمة من الإنصاف وتوحي به من المساواة، وتنصح بالاكتفاء بزوجة واحدة من لا يثق بأنه قادر على الإنصاف والعدل والمساواة في المعاملة ؛ وتتعرض آية أخرى من نفس السورة للموضوع ذاته جاء فيها "ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم".

فإذا ما جمعنا بين الآيتين أمكن أن نستنتج أن القرآن سمح للرجال أن يتزوجوا إلى حد أربع نساء لكنه قيّد هذا التسامح بشرط المساواة في معاملتهن ثم أقرّ أن الرجال غير قادرين على الاستجابة لهذا الشرط، وبتعبير آخر فهذا التسامح ليس إلاّ تسامحا ظاهريا بل هو في الواقع تحريم. هكذا تبدو مكونات الاحتجاج متناسقة، والنتيجة منطقية، فالقرآن يبعث على الظن بأنه لا يحرّم تعدد الزوجات ليجتنب التصدي بصفة مباشرة لعادات عتيقة، لكنه قيّد الإباحة بشرط يجعل التعدّد عمليا مستحيلا. ولا مناص للمسلم طال الزمان أو قصر من أن ينفذ إلى سرّ القول الإلهي وأن يدرك ما بين التسامح المشروط واستحالة تحقيق الشرط المذكور من تعارض، وهذا يؤدي إلى إلغاء التسامح.

وقد رجع بورقيبة لتبرير إلغاء تعدد الزوجات في مجلة الأحوال الشخصية الصادرة في 13 غشت 1956 إلى هذه الأفكار وروّجها لتقريبها

إلى الأذهان بعد أن كان محمد عبده قد عبّر عنها بصفة محتشمة ثم عبّر عنها الطاهر الحداد تعبيرا شديد الصراحة، وقد تمكن بورقيبة من ذلك لأنه لا وجود إذ ذاك للأصوليين ولأن هيئة العلماء كانت في حالة ضعف شديد لما كان لها من موقف بحامل إزاء الاستعمار، ولا شك أن اختيار بورقيبة اقتضى منه شجاعة سياسية كبيرة مشفوعة بوضوح رؤية عجيبة، وقد أمكن الإقدام على ذلك بفضل انسجام النخبة الحاكمة واقتناعها بالحداثة وخاصة بفضل شعبية الزعيم غداة انتصاره في المعركة التي قادها في سبيل الاستقلال. فللرئيس المنتصر إمكانات عظيمة لإجراء إصلاحات جريئة بمناسبة انتصاره. وتتمثل العبقرية السياسية في انتهاز الفترات التاريخية الملائمة لتحقيق الاختيارات الصعبة.

إن ما يهمّنا هنا هو اختيار الطريقة المتوخاة. فخلافا لتركيا حيث ألغى كمال أتاترك تعدد الزوجات باسم اللائيكية، أي بمعارضة الإسلام أو بمجانبته، فقد ألغي التعدد في تونس باسم إسلام جدّد وأعيد تأويله. ويفسّر ما بين بورقيبة وأتاترك من اختلاف في التمشّي باختلاف الظروف التاريخية. فقد قاد أتاترك حرب التحرير ضد المحتلّ الأجنبي وضدّ سلطة الخلافة التي تواطأت معه، وكان عمله مواصلة لعمل المصلحين من رجال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وعمل الاتراك الشبان الذين قاوموا في بداية القرن العشرين نظام الخلافة الديني، فانتصاره من شأنه أن يفضي إلى إلغاء الخلافة وإلى نتيجته المنطقية أي إقرار اللائيكية ؛ أمّا في تونس كما هو الشأن في كلّ البلاد العربية فقد وُجهت الحركية الوطنية التحريرية ضدّ المستعمر، ولم يتردد القادة في استعمال مشاعر الشعب الدينية لتعبئة المناضلين، فكان الاستقلال انتصارا وطنيا على الأجنبي لا ثورة في سبيل الحرية على السلطة الدينية، ولم تقدم الإصلاحات على أنها تخلّ عن القواعد الدينية بل عرضت على أنها إعادة تأويل للدين.

ينبغي ألاّ يفرض على المجتمع تشريع معارض لمعتقداته الدينية ولكن بالإمكان الإقدام على إصلاح التشريع إذا ما وُجد في الدين من الحوافز ما

يكفي ليُفهم فهما آخر. ولئن لقيت مجلة الأحوال الشخصية بعض المعارضة فإن التونسيين بصفة عامة قبلوها لأنها ليست ضدّ الإسلام وإنما هي ثمرة تفهّم للإسلام أكثر وجاهة، وإذا التقى رجال الفكر برجال السياسة أتى التقاؤهما بالمعجزات إذا كانوا جميعا من المصلحين.

إلاّ أنه لم تقتف أثر المشرّع التونسي أيّة دولة إسلامية أخرى، ولا شك أن من أسباب هذا الوضع الأساسية عدم التقاء المفكر برجل العمل السياسي ولكنه ليس السبب الوحيد، فلطريقة إعادة التأويل ذاتها حدودها. ولا شك أن التأويل التونسي وجيه بما يتسّم به من منطق وانسجام وتماسك، لكنه ليس وحده التأويل الممكن. فلعلم تأويل النصوص ذات الصبغة التشريعية من السمات ما يجعله لا يفضي إلا نادرا إلى نتائج ثابتة. فإذا ما انعدم فقه القضاء قلّما يتأكّد المرء من دلالة قاعدة واردة بنصّ قانوني، فالنصّ كثيرا ما يحتمل تأويلين أو أكثر تكون جميعها قابلة للتبني على حدّ السواء فيكون الاختيار بينهما غالبا ذا صبغة سياسية أو أيديولوجية أو حسب ما تمليه الظروف.

ولنعد إلى الآيتين المذكورتين لنقول، وقد لاحظنا ما بينهما من تعارض، إنه قد يتسنى حلّ هذا التعارض بطريقة أخرى، من ذلك يمكن القول بأن القرآن لا يسترجع بيد ما وهبه بالأخرى لأن هذا لا يليق بالنصّ المقدّس، لذا يمكن أن يقال إن التسامح ذا صبغة تشريعية ومن ثم فهو واجب في حين أن المعاملة العادلة مجرد توصية، وهذا ما ذهب إليه العلماء وهو أيضا موقف الأنظمة الأصولية أو السلفية. كما يمكن أن يقال بوجوب تحديد التسامح بدون إلغائه تماما فينحصر التعدد في زوجتين بل يمكن اشتراط التزوج باثنتين بشرط من قبيل مرض الأولى أو قدرة الزوج على الإنفاق عليهما، كما يمكن أن تشترط موافقة القاضي المسبّقة بعد تأكده من توفر ما يقتضيه القانون من شروط. وقد تبنّت بعض الدول الإسلامية ذات التوجه الإصلاحي المحتشم بعض هذه الحلول.

فالنصّ فيه من الإشكال ما يحول دون أن يكون أي تأويل من هذه التأويلات خاطئا بلا جدال. فكل مشرّع يتبنّى الحل الذي تفرضه عليه ظروفه الخاصّة أو تسمح بتبنّيه. إن طريقة إعادة تأويل مصادر التشريع، إذا ما اقتصرت على علم الدلالة والتحليل النحوي، يمكن أن تبدو مصطنعة وتصطبغ بصبغة سياسوية بل حتى ديماغوجية، فقد قال أحد المؤلفين متأسفا : "لعل الاجتهاد هو اليوم وسيلة لإبعاد الممارسة الاجتماعية عن أصولها الإسلامية إبعادا متزايدا"[57]. وفي الاتجاه المقابل أكدّ مؤلف آخر -وهو يدعو إلى تبني القيم الحديثة- حرية المشرّع وفضّل أن يقوم الإنسان بتجنب "الرياضة الذهنية الغريبة"[58].

لقد استعمل التلفيق أولا من قبل رائدي النهضة الإسلامية جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده بدون أن يتوصّلا إلى نتائج واضحة ملموسة[59]، وتمثل فضلهما خاصّة في بعث الوعي بضرورة إصلاحات توفق بين الإسلام والحداثة، ولم يفض التلفيق كذلك إلى نتائج مقنعة عندما وقعت محاولة التخلّص من قيود المذاهب سعيا إلى تجميع ما في كل مذهب من أفضل القواعد. وبمناسبة هذا المزج استُعمل مصطلح التلفيق لأوّل مرة، وقد تعرضت محاولة المزج هذه للانتقاد، فُنعتت بالانتهازية كما انتقدت تحليلات الذين يفرطون في تأويل النصوص اعتمادا على نصوص أخرى. فالاستدلال المفضي -اعتمادا على الآيات المتعلقة بتعدد الزوجات- إلى الزواج بواحدة يفترض إغفال آخر الآية 129 من سورة النساء (IV). فهذه الآية، بعد الإشارة إلى استحالة العدل بين الزوجات، تنتهي بقوله تعالى : "... فلا تميلوا كلّ الميل فتذَروها كالمعلّقة..."، وبهذا بيّن القرآن نفسه طريقة الخروج من مأزق التعارض، فليس الزواج بواحدة واجبا وإنما هو مجرد توصيّة بل هو أمر بالاعتدال في الميل إلى إحدى الزوجات.

---

[57] Y. Ben Achour, "Islam et constitution", *Revue tunisienne de droit*, 1974, p. 121.

[58] H. Djaït, *Personnalité et devenir arabo-islamique*, p142 et M.Camau, *Pouvoir et institutions au Maghreb*, Ceres, Tunis,1978,p.169.

[59] راجع، في هذا المعنى : أ. النعيم، مذ.، ص. 96.

وقد حاول محمد إقبال المفكر والسياسي الباكستاني وضع نظرية للمساواة انطلاقا من الآية 228 من سورة البقرة (II) التي ورد فيها قوله : "ولهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف"، لكنه انتُقد لإهماله آخر هذه الآية ذاتها وهو قوله : "وللرجال عليهنّ درجة"[60].

والواقع أن هذه الطريقة المتمثلة إلى حدّ ما في التلاعب بالألفاظ كثيرا ما يعتمدها اليوم بعض السلفيين والأصوليين الذين يرومون بكل الوسائل أن يجدوا في القرآن كلّ شيء ولو بأكثر الطرق تكلّفا، فإذا ما ابتكر علماء الفيزياء الفلكية نظرية "البينغ بانغ" قيل إنها واردة في القرآن والدليل على ذلك ذكره للرعد... وهكذا يتحدثون عن علم الفلك الإسلامي والطب الإسلامي والعلم والفلسفة الإسلاميين مما حمل نصر حامد أبوزيد على أن يقول إننا لا همّ لنا إلا انتظار ما يكتشفه الغربيون لندّعي بعد ذلك أن القرآن سبق إلى ذكره[61]، ويضيف عبد المجيد الشرفي معتبرا أن هذا السلوك غايته في الواقع تعويض عدم مشاركة المسلمين في الإنتاج العلمي الكوني ؛ ومن شأن اعتماد التأويل المقاصدي للنصوص بمراعاة ظروفها الثقافية أن يكون أكثر إقناعا ويُجنب مثل هذه الانتقادات والعقبات.

التأويل المقاصدي

إن التأويل المقاصدي هو التأويل الأنسب من الوجهة الدينية وينبغي ألا يطول البحث في تحليل الكلمات بل لا بدّ من البحث وراء المعاني الحرفية عن روح القرآن وتناول كل مسألة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهية الشاملة، ويقتضي هذا البحث إدماج عامل الزمان، فيمكن أن تكون القاعدة صالحة لوقت معيّن، لكنها إذا أصبحت لمرور الزمان وتغيّر الأوضاع غير ملائمة ينبغي أن نتمكّن من تغييرها. وقد توخى القرآن نفسه

---

60. راجع، في هذا المعنى : أ. النعيم، مذ.، ص. 94 .
61. النص، السلطة، الحقيقة ، مذ.، ص. 142 وما يليها.

ضربا من سياسة المرور بمراحل، تدلّ على ذلك ظاهرة نسخ بعض الآيات بأخرى. فخلال مدّة الوحي التي استغرقت اثنتين وعشرين سنة وُضعت بعض القواعد ثم عُوضت بأخرى أكثر ملاءمة للظروف إذ بين نزول الأولى ونزول الثانية تغيرت الأوضاع وحدث تطور مما اقتضى تغيير القاعدة، فإذا ما حدث هذا في فترة زمنية قصيرة فمن الأحرى أن يحدث في زمان أطول بكثير أي القرون الأربعة عشر الفاصلة بيننا وبين وفاة الرسول، فنهاية الوحي لم توقف سير التاريخ ؛ وهذا لا يعني أنه ينبغي نسخ الشريعة كلّها فنفتقر إلى مقاييس مرجعية لاختيار تشريع جديد، بل ينبغي أن نهتدي بمقاصد الدين حسب ما يمكن اكتشافه من القرآن والسنّة النبوية. لكن حيثما بدأ التطور تجب مواصلته.

بالإضافة إلى المبادئ القارة التي تضبط علاقة الإنسان بربّه فإن الرسالة القرآنية تتضمن فيما يخص علاقة البشر بعضهم ببعض من المبادئ ما كان حقا بالغ الثورية بالنظر إلى مجتمع شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي بما يتّسم به من قبلية وبدائية من حيث بعض الاعتبارات، فلم يكن بوسع هذا المجتمع فهم هذه المبادئ فضلا عن قبولها، ولو لا شيء من المرونة لَرَفض المجتمع العربي بالحجاز الإسلام ولفشل النبيّ في رسالته، ويجب اليوم بعد أربعة عشر قرنا إبراز المبادئ الأساسية المعبّرة عن روح الإسلام وإعطاؤها الأولوية بالنسبة إلى الجزئيات التطبيقية التي يمكن أن تتعارض معها.

وقد حلّل الطاهر الحداد[62] هذه النظرية تحليلا مستفيضا مدعّما تفكيره بأسئلة عديدة. فالرقّ يمثل الحجّة الأقوى إقناعا والتي ينهار أمامها كلّ ما وقع من محاولات لعرقلة البحث عن تجديد التشريع الإسلامي.

---

[62] امرأتنا في الشريعة والمجتمع ؛ نشر لأوّل مرة في تونس سنة 1929، ثم أعيد نشره مرارا عديدة، أحدث حوله، ولا يزال، ضجّة كبرى، را. محمد الشرفي: مدخل لدراسة القانون، مذ. فقرة عدد 95 وما يليها.

من المعلوم أن الرقّ كان يمارس في ظل الإمبراطورية الرومانية وكذلك في كلّ العالم القديم والوسيط الأول، وقد بينت أبحاث المؤرخين مثل شارل فارلندان[63] أن ممارسته تواصلت طيلة العصر الوسيط في مناطق أوروبية عديدة وخاصة في إسبانيا والبرتغال وإيطاليا. ولم تشذّ شبه الجزيرة العربية عن ذلك في الجاهلية وتواصل الرقّ في خلافة الأمويين والعباسيين إذ كان يوجد عبيد من المسلمين وقد أصبح الرقّ وراثيا، وهذا يبدو في أوّل وهلة غريبا إذا اعتبرنا أن الإسلام هو دين المساواة بين البشر قاطبة، وخاصة بين المسلمين. فلنستحضر مشهد المسلمين وقد اصطفوا بالمسجد جنبا إلى جنب في هيأة واحدة وأثناء الحج في زيّ واحد، وأجمعوا في رمضان على صيام واحد، أو لننظر أيضا إلى ما بينهم من مساواة في الموت تشهد على ذلك بساطة المقابر وتماثل القبور ؛ والدين الإسلامي دين التحاب بين المسلمين فلنذكر الزكاة –وهي من أركان الدين الخمسة –وعديد واجبات التكافل فقد جاء في الآية السابعة والسبعين بعد المائة من سورة البقرة (II) : "ليس البرّ أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البرّ من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرّقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة..." ؛ لذا كان مما لا يعقل أن يكون الإنسان مالكا لغيره.

لكن الإسلام مع ذلك لم يلغ الرقّ (والمسيحية لا تختلف عنه في هذا الأمر)، على أنه حرّض على تحرير الرقيق[64] بل جعل منه حسب الآية 92 من سورة البقرة (II) والآية 3 من سورة المجادلة (LVIII)، فريضة على من يريد أن تُغفر له أنواع من الذنوب، وقد أوصى بمعاملة الرقيق بالحسنى لكنه لم يصل إلى حدّ إلغاء الرقّ.

---

63. Charles Verlindin ; L'esclavage dans l'Europe médiévale, t, I, Bruges, 1955, t, II, Gand 1977.

64. را. بصفة خاصة القرآن في سور التوبة (IX / 60)، والبقرة (II/177)" والبلد (XC / 11. 12. 13).

فهل ينبغي القول بضرورة إبقائه التزاما بحرفية ما جاء في القرآن بما أن عديد الآيات تذكره باعتباره ظاهرة اجتماعية لم تحرّم ؟ أم ينبغي خلافا لذلك إلغاؤه واعتبار لفظ القرآن رهين الظروف وروحه خالدة ؟ فمن الواضح أن التوصية بحسن معاملة العبد وتعدد الدّواعي الحافزة على تحريره كل هذا يمثل مرحلة من مراحل التطوّر نحو إلغائه. كما أن تحديد عدد الزوجات بأربع كان، بالنظر إلى ما كان سائدا قبل الإسلام من إمكانية التزوج بعدد لا يحصى من النساء، مرحلة نحو تحديده بواحدة. وبالنظر إلى الجاهلية عندما كانت المرأة لا ترث فان الاعتراف بحقها في أن ترث نصف ما يرثه الرجل هو على ضآلته مرحلة نحو المساواة في الميراث.

لقد رجع محمد الطالبي، وهو المفكر التونسي الورع وصاحب بحوث معمقة[65] واقتراحات جريئة، إلى أفكار الطاهر الحدّاد وحلّلها ويمكن نعت منهجيته بأنّه سهميّ الاتجاه، فالتطور الحاصل منذ الجاهلية مرورا بعصر النبيّ ووصولا إلى عصرنا لا يَسير في نظره حسب خطّ مستقيم بجهول الاتجاه، بل هو بمثابة الخطّ المستقيم ذي الاتجاه المحدّد على غرار اتجاه السهم، فالله قد خلق الإنسان وسطّر له السبيل ووهبه عقلا وكلّفه بأن يسير في الاتجاه المذكور. واعتمد الطالبي لدعم نظريته تأويلا شخصيا في غاية الأهميّة لكلمة "الأمانة" الواردة في الآية 72 من سورة الأحزاب (XXXIII) حيث جاء قوله : "إنّا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنّه كان ظلوما جهولا"[66]، فهذه الأمانة التي كلف الإنسان بحملها هي ما يميّزه عن سائر المخلوقات بما يوحي به حملها من الذكاء والقدرة على التمييز بين الأمور والحكم فيها

---

[65] محمّد الطالبي أعمال عديدة ومتنوّعة ؛ ولعلّ أهمّها هو" عيال الله" وله عنوان فرعي:" أفكار جديدة في علاقات المسلم بالآخرين وبنفسه"، السيريس، تونس 1992، وقد أعاد المؤلّف صياغة أهم الأفكار الواردة في هذا التأليف، في كتاب آخر نشره باللغة الفرنسية بتونس سنة 1998 Mohamed Talbi, *Plaidoyer pour un islam moderne*, Cérès (Tunis), Le Fennec (Casablanca), et Desclée de Brouwer (Paris).

[66] سورة الأحزاب (XXXIII)، الآية 72.

والعقل الذي ليس فقط ملكة معرفة الخير من الشرّ بل هو أيضا الملكة التي تمكّن من الغوص في عمق الأشياء وإدراك معنى الحياة ومهمّة الإنسان في الأرض، فالإنسان ليس مطالبا بالطاعة العمياء بل هو مطالب بإعمال العقل لاكتشاف اتجاه الخط السهميّ والتقدّم خطوات في هذا الاتجاه. أفلم يوصف الإنسان في القرآن بأنّه "خليفة الله في الأرض" كما جاء في سورة البقرة(II، 30) وبأن الله نفخ فيه من روحه (ص. XXXVIII، 72) ووهبه ملكة التفكير (النحل XVI، 78)، (الأنعام VII، 104)، (القيامة LXXXV، 14) والحكمة (البقرة II، 269) والقدرة على تحصيل العلم وفهم الكون[67]. تلك هي حسب أصحاب هذا الاتجاه سبيل المستقبل وسبيل الإسلام كما ينبغي أن يفهم.

الخالد الأبدي والدنيوي الزائل

وأمّا المنهج الثالث فهو لمحمود محمد طه وقد أعدِم في السودان بتهمة الردّة بعد محاكمة دبّرها كما أشرنا إلى ذلك سابقا حسن الترابي زعيم الأصوليين العالمي ؛ لقد ظلّت أعمال هذا المفكر[68] الكثيرة مجهولة خارج السودان مدّة طويلة، ونشر أخيرا عبد الله أحمد النعيم أحد المحامين الذين دافعوا عنه في محاكمته كتابا لخّص فيه آراءه قبل أن يلجأ إلى خارج بلاده[69].

من المعلوم أن الوحي امتدّ على حوالي اثنتين وعشرين سنة، بدأ بمرحلة أولى دامت اثنتي عشرة سنة بشّر النبيّ أثناءها في مكّة بالدين الجديد فكانت

---

[67] الآيات في هذا المعنى كثيرة جدّا ونذكر من باب الذكر لا الحصر : البقرة:II/من 31 إلى 33، العنكبوت:XXIX/ 20، يونس : X/101، الصافّات:LXI /53، العلق:XCVI/من 1 إلى5، طه:XX/114، الزمر:XXXIX / 9، الكوثر: CVIII/ 11، الرحمان : LV /من1 إلى 4، البقرة:II/ 151...

[68] أهم مؤلّفاته هو "الرسالة الثانية في الإسلام".

[69] C. E. Renard ; A la mémoire de M. M. Taha , in *Prologues ; Revue maghrébine du livre* , Casablanca , n°10 , été 1997, p. 14 à 20

السور المكّية، وتواصل الوحي في مرحلة ثانية مدّة عشر سنوات بعد الهجرة أي بعد أن خرج النبي من مكّة لينجو من اضطهاد قريش فسار مع أصحابه إلى المدينة حيث وجد المأوى والتأييد فكانت السور المدنية ؛ ويلاحظ محمود محمد طه أن لهجة السور المكّية عامّة هي لهجة الدعوة إلى دين سلام وأخوّة وحبّ وحريّة -ومنها الحريّة الدينية- ومساواة بين البشر وخاصة المساواة بين الرجال والنساء، ويجد المرء في هذه السور من رائع الكلام مثل قوله " أدع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إنّ ربّك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين"[70]. وأمّا السور المدنيّة فتحتوي على آيات ذات اتجاه تشريعي وآيات أخرى تساند مجهودات النبيّ وزمرة المسلمين حوله للدفاع عن أنفسهم ونزاعهم للوثنيين.

ويستنتج محمود محمد طه من هذا التصنيف أن جوهر الرسالة الإسلامية هو في السور المكّية التي تقدم رسالة دينية أخلاقية للإنسانية قاطبة دون اعتبار للزمان ولا المكان، فهي الرسالة الخالدة ؛ أما السور المدنيّة المرتبطة بنضال النبيّ وصحابته وبملابسات الحياة بالمدينة فإنها تتضمّن آيات يتعذر التوفيق بينها وبين روح السور المكية وأحيانا بينها وبين المعنى الحرفي للرسالة المكّية، إذ يجد المرء في هذه السور ما هو تمييز تفاضلي بين الرجال والنساء، والمسلمين وغير المسلمين، كما أن لهجة بعض الآيات ذات منزع قتالي وخاصة ما جاء في سورة التوبة (IX).

ففي هذه السور وجّه الله إلى أهل المدينة -اعتبارا منه أن الخطاب المكيّ يتجاوز ما هم عليه من أوضاع- خطابا آخر يراعي ظروفهم وطرق عيشهم وعقليتهم، فهو خطاب خاصّ بهم يتسم بواقعية أكبر ويهدف إلى تطويرهم في انتظار بلوغهم مستوى الخطاب المكيّ[71] ويستنتج محمود محمد طه أن السور المدنية قامت بدورها وأتمت مهمتها وأن السور المكّية هي

---

70. النحل: XVI/ 125.
71. عبد الله أحمد النعيم مذ. ص. 86.

وحدها التي تهمّ المسلمين والبشرية قاطبة في القرن العشرين. وهو يعتمد كذلك حججا أخرى أكثر اتصالا بالنصّ وذات صبغة تقنية أبلغ.

لقد سبق أن تناولنا قضية نسخ بعض الآيات بأخرى. وقد حلّ علماء الدين دائما إشكال التعارض بين آيتين باعتبار أن الآيات المتأخرة تنسخ الآيات السابقة كما هو الشأن في التشريع إذ يلغي القانونُ اللاحق القانونَ السابق ؛ لكن محمود محمد طه يعارض هذا التأويل فليس للخطابين في نظره نفس الوزن ولذا فلا يكون للخطاب المدني من تأثير سوى تعليق مفعول الخطاب المكيّ، وهذه الطريقة في التأويل هي التي يعتمدها رجال القانون في اعتبارهم أن النصّ الخاصّ لا يبطل النصّ العامّ وإنما يجعله غير قابل للتطبيق في ظروف معيّنة. ويذكّر محمود محمد طه بالآية القرآنية التي تتعرّض بالفعل لهذا الموضوع وهي الآية رقم 106 من سورة البقرة (II) حيث جاء : "وما ننسخ من آية أو ننسها نأتِ بخير منها أو مثلها" ويستنتج منها أنه يوجد فرق بين النسخ والإلغاء من الذاكرة أو العمل على النسيان خاصة وأن الربط بين الجملتين جاء بأو التخييرية لا بالواو العاطفة، فالجملتان تعبّران عن إمكانيتين متعاقبتين، ويمكن أن نضيف إلى هذا أن فعل "نسي" الوارد في الآية المذكورة يمكن أن يفيد إما النسيان وإما التأجيل كما كان الطبري قد لاحظه في تفسيره لهذه الآية، فالآيات التي تعنينا في هذا المقام لم تنسخ وإنما أجّل تطبيقها إلى آجال أفضل وقد آن اليوم أوان تطبيقها.

ولكلّ هذه الأسباب يخلص محمود محمد طه إلى هذه النتيجة المتمثلة في أنه إذا ما تعارضت آيتان أو مجموعتان من الآيات يجب ترجيح الآيات المكيّة على المدنيّة وهذا يخالف ما أقرّه إلى الآن كلّ علماء الدين.

تحرير القانون

لقد أصاب محمود محمد طه عندما ذهب إلى أن ما نزل في مكة من آيات أساسية، حول المساواة أو الحرية الدينية، وممثلة لأصول مبدئية صارت اليوم ذات قيمة كونية لا يمكن أن تنسخ بآيات مدنية ذات صبغة ظرفية ؛

على أن قوله لا يخلو من الشطط، فليس من الهيّن أن يقر المرء أو أن يفهم منه أن كل الآيات المدنية أي ثلث القرآن تقريبا قد نسخت كما أنه ليس من الهيّن أن نقبل اليوم وجود رسالة ثانية هي بمثابة دين جديد.

بالإضافة إلى هذا فإن نظرية التأويل المقاصدي كما هو شأن التمييز بين الآيات الخالدة والآيات الظرفية يشتركان في العقبة المتمثلة في أن كليهما يحلّ مشكلا ليطرح مشكلا جديدا. ولئن كان لكل من محمد الطالبي ومحمود محمد طه طريقته في التفكير فإنهما يشتركان في الدعوة إلى تعويض تشريع دينيّ بتشريع دينيّ آخر، وهو ما لا نوافقهما عليه.

إن القوانين الدينية كثيرا ما تعتبر قوانين ثابتة لا تتغير والحال أن مفهوم الثبات هذا مناقض لطبيعة الأشياء، وحتى في باب العبادات وهي ما يتعلّق بعلاقات الإنسان بربّه من صلاة وصوم... فقليلة هي القواعد التي يمكن أن تكون صالحة لكلّ الأزمنة ولكلّ الأمكنة كما تقتضيه الشريعة.

لقد سئل علماء الدين في بداية هذا القرن بمناسبة إرسال السفراء والقيام برحلات إلى البلاد المجاورة للقطب الشمالي عن قضية توقيت الصيام في شهر رمضان ؛ فلئن كان الإمساك عن الشراب والطعام من الفجر إلى غروب الشمس مما يطاق في المناطق الاستوائية والمعتدلة فما الحلّ لسكان المناطق القطبية حيث يمتدّ النهار إلى ما يتجاوز طاقة الإنسان ؟ تذهب الفتوى الصادرة آنذاك إلى أنه يمكن لرجال السلك الديبلوماسي أن يلتزموا في صيامهم بتوقيت بلادهم. ليس هذا إلاّ حلّ العاجز عما هو أحسن منه. فلقد نسوا أنه يمكن أن يُغرى بعض السويديين أو النورويجيين بالإسلام فيعتنقوه ويصبح إذ ذاك مفهوم الرجوع إلى البلاد الأصلية غير ذي جدوى.

قررت جماعات من علماء حيدر آباد والقاهرة في وقت أقرب إلى عصرنا أن أوقات الفجر وغروب الشمس للمناطق الكائنة في الخط الموازي 45 يمتدّ مفعولها إلى القطبين الشمالي والجنوبي، وهذا يعني بعبارة أخرى أن

أوقات الصيام بهلسنكي وأوسلو هي المعمول بها في مدينة بوردو[72]، وهذا وحيه، إلا أنه جاء في القرآن قوله : "... وكلوا واشربوا حتّى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثمّ أتمّوا الصيام إلى الليل..."[73]، وهكذا اضطر علماء الدين إلى عدم الالتزام بالمعنى الحرفي لنصّ القرآن وإلى الاعتماد على ما تمليه منطقيا روحه، أفليس في هذا حجة دامغة لا تدحض على أن القرآن جاء حسب ما يفهمه سكان الجزيرة العربية قبل أربعة عشر قرنا، وعلى أن معناه الحرفي غير ملائم خارج ظروف نزوله وأحيانا يكون مستحيل التطبيق[74].

يتبين أن قواعد العبادات نفسها في حاجة إلى أن تُحمل على ملاءمة الظروف، وهذا بباب أولى وأحرى شأن معاملات الناس بعضهم لبعض أي مجال القانون بالمعنى الدقيق للكلمة. فالظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية سرعان ما تتغيّر فلا بدّ أن تتبع القوانين نسق تغيّرها ؛ ومن الضروري حتى يتسنى تحقيق ملاءمتها المستمرة بانتظام وبدون إثارة العواطف أن يخلّص القانون من الظن بأنه ذو صبغة دينية.

---

72. M. Hamidollah « Le musulman dans le milieu occidental et son retour au pays d'origine », in *Jacques Berque, Etats, normes et valeurs dans l'islam contemporain*, Payot , Paris ,1966, p. 192-209.

73. البقرة (187/II).

74. نورد، في نفس هذا الاتجاه الدلالي، أنّ القرآن يتّجه، في الآية 185 من سورة البقرة (II) : "فمن شهد منكم الشهر فليصمه ..." بخطابه إلى القبائل العربية، التي لم تكن لها رزنامة دقيقة والتي كانت تعتمد الأشهر القمرية حيث تكون بدايتها بأن يشاهَد بالعين الهلالُ الجديد. ومن العلماء التقليديين المحافظين من يؤول الآية على أنها تدلّ على رؤية الهلال (أنظر "في ظلال القرآن لسيد قطب ج I ص 245) ؛ ومنهم من يعتمد حديثا منسوبا إلى النبيّ معناه لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه (أنظر التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور ج II ص 147). والعالم الإسلامي لا يزال، نتيجة لاحترامه لممارسات مضت عليها الدهور، وتعلّقا بتأويل سطحيّ للنصوص المقدّسة، يعاني في أيامنا هذه من قلّة ضبط في رزناماته وما ينجرّ عن ذلك من اضطراب وتشويش في أوجه الحياة الخاصة والعامّة ؛ فمعرفة أيام الأعياد، وبداية رمضان ونهايته. ...، لا تحصل إلاّ قبيل حلولها بساعات، كما لو كان يستحيل على مسلمي اليوم أن يحتسبوا أيام قران الشمس والقمر وساعاته، في حين أنّ "الآخرين" بصدد إرسال مسابير حول الكواكب الأخرى كالمشتري والزهراء... !

إن الدين من مجال الاقتناع ومن مشمولات الأفئدة وينبغي أن يكون كلّ كائن حيّ حرّا في ضميره حرية مطلقة. فالإيمان وعدم الإيمان واختيار الإنسان لما يعتقده هو من مجال صميم الذات فلا دخل للغير فيه وكل إكراه مناف للطبيعة. فأي معنى للإمساك عن الشراب والطعام مثلا من وجهة دينية لمجرد الخوف من الحكومة أو من الجيران ؛ فمن شأن صوم من هذا القبيل ألا يكون لله وأن يفقد كل معنى، ولئن جاء الدين بالفرائض والموانع فإن ذلك يقتضي طاعة تلقائية وإرادة تتجدد كل يوم لا تفسد مدلولها الضغوط الحكومية أو الاجتماعية.

أما القانون فهو إلزاميّ في حقيقته ينظّم العلاقات الاجتماعية ويضبط لكل فرد حدود مجال حريته ضبطا يحول دون اغتصاب مجال الغير وينبغي أن يتّسع مجال الحرية أقصى ما يمكن من الاتساع، فواجب احترام حريّة الغير هو حدّه الوحيد الذي من شأنه أي يكون في آن واحد معقولا ومقبولا. أما علماء الدين والسلفيون والأصوليون فهم يعترضون على هذا الضرب من الاحتجاج بجوابهم المعروف أي قولهم بما أننا مسلمون فعلينا أن نلتزم بشريعة الله وأن نطبّق القانون الإسلامي أو هم يعتبرون أن المسلم المخالف لما يذهبون إليه مرتدّ ويجب أن يُقتل وإن كانوا لا يقولونه، ومن اليسير الردّ عليهم بالدعوة إلى تطبيق ما أمر به الله في القرآن عندما قال : "لا إكراه في الدين"[75]. وكذلك قوله : "قل يا أيّها الناس قد جاءكم الحقّ من ربكم فمن اهتدى فإنّما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فإنّما يضلّ عليها وما أنا عليهم بوكيل"[76].

ولا يمكن أن يختلط أمر القرآن وهو الذي يقرّ مثل هذه المعاني بمجلة قانونية فهذه في حقيقتها إلزامية وكل ما فيها إلزامي ؛ لا شك أن القرآن لا

---

75. البقرة (256/II).
76. يونس (108/X).

يخلو من التوصيات لكن هذه التوصيات مرتبطة بالظروف وقد أدرك أوّل الخلفاء أنها كذلك وأنها تتغيّر بتغيرها.

لقد تصرف عمر بن الخطاب المعروف بأنه أكثر الخلفاء الراشدين عدلا واستقامة بحرية كبيرة في تطبيق التوصيات القرآنية :

– جاء في القرآن أن السارق يعاقب بقطع اليد[77]، لكن عمر علّق العمل بهذا العقاب في سنة القحط[78].

– ينصّ القرآن على توزيع الغنائم على المقاتلين[79]، لكن عمر قرّر عند فتح العراق ألا يعمل بهذا الحكم فأحجم عن توزيع الأراضي على الفاتحين لئلا يستقرّوا بها وليواصلوا القتال في بلاد أخرى[80].

– ينصّ القرآن على أن يمنح "المؤلفة قلوبهم"[81] قسطا من الغنائم، لكن عمر اعتبر أن هذا الحكم غايته تشجيع المتعاطفين مع الإسلام في الظروف العصيبة التي يمرّ بها المسلمون ويحتاجون فيها إلى سند، أما وقد تبدلت الظروف وصار المسلمون أقوى من أعدائهم فقد زالت دواعي تطبيق الحكم المذكور[82].

– أباح القرآن للمسلمين أن يتزوّجوا باليهوديات والمسيحيات فكثر هذا النوع من الزواج أثناء الفتوحات الكبرى لكن عمر أمر بمنعه استجابة لاحتجاج النساء المسلمات[83].

وما يهمنا من هذا ليست هذه الحلول في حدّ ذاتها وإنّما هو أن عمر المعتبر حجة قوية عند كلّ المسلمين أصوليين كانوا أم لا – لم يعتبر

---

77. المائدة (38/V).
78. س. غراب، مذ. ص. 74.
79. الحشر (LIX) ؛ من 6 إلى 10.
80. هشام جعيط: *La grande discorde*, Ed. Gallimard, Paris, 1989. ص. 58-59.
81. التوبة:(60/IX).
82. عبد الله أحمد النعيم مذ. ص.55 .
83. س.غراب : « Brève histoire des pouvoirs en islam », in *Pluralisme et laïcité*, GRIC, Bayard/Centuron, Paris, 1966, p. 69 et notamment p. 74

القرآن جملّة قانونيّة، فالآيات التي اعتبرت تشريعا ليست سوى توصيات مرتبطة بالظروف فينبغي أن يتغير فهمنا لها بتغير الظروف.

لقد آن الأوان لوضع حدّ للجدل العقيم حول ما تفيده تلك الآيات المزعومة بأنها تشريعية ولفصل القانون عن الدين فصلا واضحا نهائيا.

ومن ناحية أخرى فإن كلّ الشعوب الإسلامية تتوق إلى الديمقراطية فلابدّ من إقرارها حيث لا توجد ؛ إنها لضرورة قصوى، لكن الديمقراطية لا يمكن أن تنتعش أمام تيار له الأغلبية ولا يؤمن أتباعه بالتعددية، فما حدث في فرنسا سنة 1848 (انتخابات أدت إلى القضاء على النظام الجمهوري) وألمانيا سنة 1932 (انتخابات أدت إلى النازية) والجزائر سنة 1991 (انتخابات أدت إلى حرب أهلية) أقام على ذلك الدليل وإن اختلفت الطريقة من دولة إلى أخرى[84]. فالنقاش في حاجة إلى الهدوء والتخلص من هيجان العاطفة ليكون ديمقراطيا حقا وذلك حتى عند الشعوب التي لها نظام أساسه الحريّة منذ قرن أو إثنين والتي استقرت فيها تقاليد التعدّدية ؛ وينبغي أن تتنافس في الانتخابات -كي تجري بصفة عادية وفي هدوء- قوى مسالمة تؤمن بالديمقراطية على حدّ السواء، فيتحقق التداول بلا تعثّر لأن الأغلبية المتخليّة يحدوها أمل معقول في استعادة السلطة فتتيقّن من استعادتها إذا ما تحصلت من جديد على الأغلبية ؛ أما إذا خشيت من فقدان السلطة نهائيا وأنها ستضطهد من قبل أصحاب السلطة الجدد فمن الأرجح أن تحاول المقاومة، لذا تزوّر الانتخابات ويُلجأ إلى عنف يردّ عليه بعنف مثله وفي نهاية الأمر ينعدم التداول.

وهذا ينطبق من باب أولى وأحرى على البلاد الإسلامية حيث ما زالت الديمقراطية -إذا ما وجدت- في بداية المطاف سيرها غير محكم وهي في حاجة إلى التشجيع والحماية. ومن شأن تدخل الأصوليين أن ينحرف

---

[84]. راجع، في هذا المعنى : M. Duverger, «La démocratie partout menacée », in *Le Monde*, 22 février 1992, p. 2.

بسببهم المسار الديمقراطي. فهم عامل تشويش وعقبة كأداء وكارثة حقيقية، إذ سرعان ما يصير النقاش معهم متشنّجا مأسويا، وفوق ذلك عقيما. فالإيمان بالملائكة والشيطان والجن أو عدم الإيمان بذلك ومعرفة ما إذا كان تاريخ إبراهيم وهاجر وإسحاق وإسماعيل من الأساطير أم من الوقائع التاريخية الفعلية وكذلك سائر المسائل العقدية الكثيرة، كلّ ذلك يخص معتقدات كل فرد. وتجنبا لتسميم الحياة السياسية وتيسيرا لانتصاب الديمقراطية في بلداننا، يتعين فصل النقاش السياسي عن النقاش الديني، ومن الحكمة أن يسمو الدين عن السياسة.

إن هذه الاستنتاجات على طرفي نقيض مع تحاليل الأصوليين الذين يعتبرون أن الغاية الأساسية هي العودة إلى إقرار الدولة الإسلامية، ولذا يجدر بنا أن نعرف المقصود من هذه العبارة.

الفصل الثالث

الإسلام والدولة

﴿فذكّر إنما أنت مذكّر لست عليهم بمُصيطر[1]﴾
قرآن كريم

في يوم 23 مارس سنة 1924 ألغى كمال أتاتورك الخلافة، فهذا التاريخ الذي يمثل نقطة فصل حاسمة في تاريخ الإسلام الحديث يعتبره البعض تحررا ويرى فيه البعض الآخر كارثة حقيقية لا تزال نتائجها سارية حتى اليوم.

لقد كانت الخلافة عقبة كأداء في سبيل تحديث الفكر الإسلامي وتحرير المسلم وتطوير المجتمع الإسلامي ؛ ولئن كانت التنظيمات التي أقرّت بتركيا منذ منتصف القرن التاسع عشر بداية بوادر تنظيم عصري للدولة، فإن الخليفة لم يكن يقبل التنازلات إلا على مضض وتحت ضغط النخبة التركية التي كانت إذ ذاك أشدّ النخب الإسلامية تقدّما، وكان يتراجع في تنازله كلما أمكنه ذلك يحدوه التشبث بما له من امتيازات، وهي امتيازات السلطة الشخصية المطلقة طبقا لما كرسته تقاليد عتيقة ؛ وقد فقدت مؤسسة الخلافة الاعتبار لتورّطها مع القوى الأجنبية، وتمكّن أتاتورك بفضل السمعة التي اكتسبها بتنظيم جيش شعبي بالأناضول وتحرير البلاد وضمان استقلاله من أن يلغي بعد ذلك الخلافة التي كانت مؤسسة في حالة احتضار، ورحّب

---

[1]. الغاشية (LXXXVIII/21، 22).

المسلمون الليبراليون في حماس بهذا الحدث الباعث على الأمل في المستقبل بل وُجد من بين علماء الدين رجال أذكياء شجعان باركوه مثل ابن باديس الجزائري. ولكن هذا استثناء فلا يقاس عليه[2].

غير أنه مثّل في نظر حلّ العلماء -وخاصة مشايخ الأزهر والزيتونة- انهيارا للمؤسسة التي قامت عليها الدولة الإسلامية طيلة ثلاثة عشر قرنا، وارتجّ لهذا الحدث ارتجاجا قويا علماء الدين وهم الذين ما انفكوا يعتبرون الدين والدولة عنصرين متلاحمين غير قابلين للانفصال. كما لم ينفكّوا يدعون في تعليمهم، متجاهلين مفهوم الحرية، إلى فرض الإسلام على جميع الناس : على المسلمين يهددونهم بالموت إذا ارتدّوا وعلى غير المسلمين بالجهاد قدر المستطاع ؛ فقد اعتبروا دوما أن الإكراه في الدين أمر مشروع ونظروا إلى الدولة على أنها أداة لممارسته، لذا تسبب اختفاء الدولة الإسلامية المتجسدة تقليديا في الخلافة في بلبلة النفوس فاضطربت مقاييسها وفقدت دليلها.

وليس من قبيل الصدف أن بعثت حركة الإخوان المسلمين بمصر سنة 1928، أي بعيد هذا الحدث مباشرة. فذهبت إلى أنّ إلغاء الخلافة كان نتيجة لمساعي تحديث المجتمع المقتبسة من الآراء الواردة من الغرب. وبما أن الإلغاء حدث في صميم العصر الاستعماري كان من اليسير أن يعزى هذا التطور إلى مؤامرة على الإسلام دبّرها الغرب، فنشرت حركة "الإخوان" من الآراء ما يعارض كلّ مساعي التحديث وطالبت بالرجوع إلى الشريعة وإلى الدولة الإسلامية.

ولئن شهدت حركة الإخوان المسلمين العديد من الانشقاقات المتعاقبة التي أفضت إلى أصناف من الاتجاهات لا تحصى فإن المطالبة بالعودة إلى الشريعة وإلى بناء الدولة الإسلامية ظلّت دائما العنصر المشترك بين كلّ المجموعات والأحزاب الإسلامية، فبعضها يصرّح بذلك وبعضها الآخر يعمد إلى التستّر.

---

[2]. عبد المجيد الشرفي : *الإسلام والحداثة*، الدار التونسية للنشر، تونس، 1990، ص.214.

فلنذكر أمرين اثنين لنبيّن ما للتطلّع إلى إعادة الخلافة من مدى بعيد في الأيديولوجية الأصولية وإلى أي حدّ تعد هذه العودة إلى نظام الخلافة من الغايات الأساسية التي يهدف إليها الأصوليون.

لقد كان رجال الدين الشيعيون في إيران يقاومون في عهد الملوكية النظام الجمهوري باسم العقيدة ومعارضة كلّ مؤسسة ترد من الغرب[3]، ولما استولوا على السلطة وجدوا أنفسهم مجبرين على إقرار الجمهورية بما تقتضيه من انتخابات وبرلمان، غير أن البرلمان يراقبه مجلس المراقبة المتكون من خبراء في الدين يضطلع بمراقبة تماشي القوانين مع التقاليد الدينية. وبالإضافة إلى هذا فجميع المؤسسات تخضع بمقتضى الدستور وفي الواقع "للفقيه" أو مرشد الثورة وهو الزعيم الديني الأعلى المعيّن مدى الحياة من قبل الدوائر الدينية بعيدا عن كل استشارة شعبية. فوضعه لا يقبل الجدال ولا يجادل فيه فعلا وهو يُذكر بخطّة الخليفة مع اعتبار الخصائص الشيعية.

ومن ناحية أخرى فقد أعلنت بالجزائر المجموعة الإسلامية المسلحة المعروفة بمواقفها المتعصّبة ووحشية أعمالها العنيفة عن إقرار الخلافة وتعيين خليفة[4]، وهذا منها مجرد محاولة لتطبيق إحدى النقاط من البرنامج الذي قدمته سنة 1989 جبهة الإنقاذ الإسلامية[5].

وقد يظنّ المرء اعتمادا على ما يقولون أن وجود الدولة الإسلامية ركن من أركان الإسلام وضرورة دينية ومن الأفضل أن تكون حسب نظام الخلافة ولابد أن يسيّرها رجال الدين لكن ليس لهذا أي نصيب من الصحّة. فالخلافة ابتكار ذو صبغة تاريخية وهو عمل بشري لم يقل بها القرآن ولا السنّة فليست من الدين بل هي مما أضافه الناس إليه.

---

3. S. J. El Azm, *Courrier international*, 5 février/30 juillet 1997, p. 34

4. بلاغ الـ"حيا" مؤرخ في 26 غشت 1994، راجع جريدة لوموند الفرنسية بتاريخ 28-29 غشت 1994. غير أنّ الخليفة المختار قد وقع اغتياله بعد تعيينه بأيّام قلائل، راجع "بول بالطا" : الإسلام، (منشور بباريس باللغة الفرنسية)، ذكر المصدر سابقا، ص.48.

5. بول بالطا ؛ نفسه مذ. أعلاه، ص.174.

القرآن والخلافة

لقد ذكرت الخلافة مرتين في القرآن : ذكرت في الآية الثلاثين من سورة البقرة (II) فقد خاطب الله الملائكة قائلا إنه "جاعل في الأرض خليفة" والأمر يتعلق هنا بآدم خاصة أو بالبشرية عامة، لكن إذا تبنينا هذا المعنى الثاني فلابدّ أن نلاحظ أن الموضوع هنا لا صلة له بالدولة ولا بالحاكم ؛ أما في الآية السادسة والعشرين من سورة ص (XXXVIII) فقد عيّن داود خليفة بمعنى حاكم.

ومن ناحية أخرى جاءت في القرآن كلمة "شورى" الدالة على معنى الاستشارة أو التداول، فالمسلمون "أمرهم شورى بينهم"[6]، وقيل للنبيّ : "وشاورهم في الأمر"[7].

وأخيرا وردت كلمة "دولة" في الآية السابعة من سورة ص، لكنها هنا تفيد غير المعنى المتعارف سياسيا، ويدعو النظر في هذه الآيات إلى تقديم بعض الملاحظات.

فلننظر أولا في مفهوم الشورى. فالذين يرومون مهما كان الأمر أن يجدوا في القرآن كلّ شيء بما في ذلك أحدث النظريات العلمية بإرجاعها تعسفا إلى بعض الآيات ويظنون أننا لسنا في حاجة إلى الاقتباس من أيّ كان وخاصّة من الغرب يدّعون أن الديمقراطية متأصلة في تراثنا، فيكفي أن نعمّق النظر في مفهوم الشورى القرآنية. فالحكومة المثالية في نظر الأصوليين هي حكومة الأمير الذي يستشير مساعديه -أو الخبراء فيما يتصل بالمواضيع الفنية- قبل أن يستأثر بأخذ القرار، كما كان الخلفاء الراشدون يفعلونه. فهذه الاستشارة هي عندهم بمثابة الديمقراطية ؛ إن هذا المنهج يفضي إلى تفكير خاطئ وينتسب إلى ما سمّيناه سابقا تلفيقا. فأن ينبغي على المسيّر أن

---

6. سورة الشورى (36/XLII)
7. سورة آل عمران (159/III)

يستشير رفقاءه أو العاملين تحت إشرافه فهذا مما يدعو إليه مجرد التفكير السليم بل هو في أقصى الحالات شرط التسيير الحكومي الذكي. لكن هذا لا يكفي أبدا لتوسم الحكومة بالديمقراطية، إذا اكتفينا بمثال لحالة قصوى في هذا الصدد فلنذكّر بأن "ستالين" الذي قاد شخصيا عديد المعارك ضد ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية اعتاد قبل أن يتخذ قرارا هامّا أن يجتمع بقادة الجيش لاستشارتهم في شأن أنجع الخطط، كما أنه كان رغم الصبغة العاجلة لبعض الحالات لا يتوانى في استشارة قادة فيالق جيشه[8]، ومع ذلك فقد كان من أكبر ما عرفته البشرية من الطغاة السفاحين.

لقد جعل القرآن كلا من آدم وداود خليفة ولكنه لم يمنح هذا اللقب إلى النبي محمد فضلا عن خلفائه في حين أنّه استعمل العديد من الكلمات التي تشترك مع كلمة خليفة في الحروف الأصول لكنّها أطلقت على البشرية قاطبة باعتبارها المستفيدة من كل ما خلق في الأرض من خيرات[9].

وأخيرا وبصفة أخص فإن القرآن لم يتعرض للدولة الإسلامية أو للدولة عامّة، فليست الدولة مؤسسة دينية و لم تسند إليها أيّة مهمة دينيّة، فالأمر خارج عن موضوع الدين ويقتضي المنطق أن نستنتج أن الدولة ليست من شؤون الدين.

فلو كانت لطريقة الحكم من قريب أو من بعيد مكانة ذات صبغة دينية ولو كانت للدولة مهمّة دينية لتعرّض القرآن لهذا الموضوع... إذ أنّه

---

8. I. Deutcher, *Staline*, ed. Le club du meilleur livre, Paris, 1961, chap. XII, انظر ، « Le généralissime » p. 477 à 513

9. سورة الأنعام (133/VI : "وربك الغني ذو الرحمة إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء كما أنشأكم من ذرية قوم آخرين" ؛ 165 : "وهو الّذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات .."). سورة الأعراف (69/VII : "إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح" ؛ 74 : "إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوّأكم في الأرض تتخذون من سهولها قصورا وتنحتون الجبال بيوتا" ؛ 129 : "ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون"). سورة هود (57/XI : "ويستخلف ربي قوما غيركم"). سورة النور (55/XXIV : "ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الّذين من قبلهم"). سورة النمل (62/ XXVII : "ويجعلكم خلفاء الأرض"). سورة فاطر (39 /XXXV : "هو الّذي جعلكم خلائف في الأرض"). سورة الحديد (7/LVII : "وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه").

وردت في القرآن آيات تعالج حتى بعض القضايا الثانوية، ولكن ليس فيه إحالة واحدة ولا تلميح إلى كيفية تعيين أولي الأمر أو مراقبتهم أو عزلهم ؛ وبعد وفاة الرسول تنازع صحابته وتابعوهم واندفعوا في حروب بين الإخوة لا حدّ لها وذلك لانعدام قاعدة كفيلة بحسم الخلافات الناجمة عن طموحاتهم واعتبار كل واحد منهم بأنّ له الشرعية في الحكم، لذا لا يستنتج من سكوت القرآن عن هذه المسائل الخطيرة الحيوية إلا نتيجة واحدة منطقية سديدة معقولة هي أن الدولة، والسياسة بصفة أعمّ، تتعلق بالحياة الدنيا فلا تهمّ الدين خصوصا وأن اللّه يقول في القرآن مؤكدا : "... ما فرّطنا في الكتاب من شيء"[10]، فلئن سكت الكتاب المقدس الذي لم يفرّط في شيء عن مسألة هامّة أساسية ذات نتائج مأساوية إلى حدّ بعيد كمسألة النظام السياسي فجليّ أنها ليست من مجال الدين.

فأركان الدين خمسة هي الشهادة والصلاة والصوم والزكاة والحج تنضاف إليها واجبات أخرى أقل أهمية، وقد ورد لكل فرض ذكر في القرآن، فمن يضف إليها ركنا سادسا يدّعي أن حدود الدين لم تضبط نهائيا في نهاية الوحي بوفاة الرسول كما أنه يعارض القرآن الذي قال فيه تعالى : "اليوم أتممت لكم دينكم"[11].

فعلى الأصوليين أن يعيدوا قراءة النصّ المقدس وأن يلتزموا به.

السنّة والخلافة

ينبغي أن نبحث في مهمّة الرسول كما حددها القرآن قبل دراسة الطرق المعتمدة في أدائها.

---

10. سورة الأنعام (38/VI).
11. المائدة (3/V).

التعريف القرآني لمهمّة النّبيّ

خلافا لآدم وداود فإن محمدا لم يذكره القرآن بأنه خليفة فضلا عن ذكره ملكا أو حاكما أو أميرا، بل فصلت آية من آياته طاعة الناس له وطاعتهم للأمير حاكما مدنيا كان أو عسكريا ؛ قال تعالى في الآية التاسعة والخمسين من سورة النساء IV : "يا أيّها الّذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" [12]، فطاعة الله ورسوله هي كما رأينا واجب ديني يؤدي بصفة إرادية حرّة ؛ أما طاعة أولي الأمر الذين يعتمدون الإلزام في ممارستهم للحكم فقد أوصى الله بها اجتنابا للفوضى.

وجاء في الآية الخامسة والستين من نفس السورة أمر المسلمين بأن يحكّموا النبيّ فيما "شجر بينهم"[13] وأن يقبلوا عن طيب خاطر ما يقضي به ؛ وقد كان التحكيم أمرا شائعا في شبه الجزيرة العربية بالنظر لغياب الدولة والمحاكم، ولئن ركن المسلمون في حياة النبي إلى تحكيمه فذلك أمر طبيعي ولكن ما أبعد الأمر عما للملك أو الإمبراطور أو الدولة عامة من مهامّ قيادية.

وفي ما عدا هاتين الآيتين اللتين يحاول العلماء والأصوليون عبثا التوسيع المفرط في مدلولهما لتأسيس نظريتهم حول الدولة الإسلامية، فالقرآن ينصّ بوضوح على أن رسالة محمد تتمثل في الدعوة لا في الحكم ولا الإلزام، وكثيرة وواضحة هي الآيات التي جاءت حسب هذا الاتجاه، ولنستشهد ببعضها : فمهمة الرسول هي تبليغ رسالة الخالق وقد عبّر عنها القرآن تعبيرا حصريا كما جاء في قوله : "فإنما عليك البلاغ"[14]، أو "فإنّما عليك البلاغ المبين"[15]،

---

12. في خصوص تأويل هذه الآية : راجع م. ف. عثمان : *أصول الفكر السياسي الإسلامي*، بيروت 1979.

13. نفس السورة آية 65.

14. آل عمران (20/III :"فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين ءأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا فإنما وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد").

15. النحل (82/XVI :" فإن تولّوا عليك البلاغ المبين")، وفي نفس المعنى : (المائدة (92/V : "أنما على رسولنا البلاغ المبين"، و99 : "ما على الرسول إلاّ البلاغ"). والرعد (40/XIII : "فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب"). وإبراهيم (52/XIV : "هذا بلاغ للناس ولينذروا به "). النحل (XVI / 35 : " فهل على الرسل إلاّ البلاغ المبين"). والنّور (54/XXIV : "وما على الرسول إلاّ البلاغ المبين").

وجاء في القرآن في شأن طريقة التبليغ قوله : "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة"[16]، فمهمة الرسول تتمثل في التبشير بالرسالة[17] ولكنها في الآن نفسه رسالة نذير فقد قال تعالى : "إن أنت إلا نذير"[18] وقد حدّدت رسالة الرسول كذلك بصيغة سلبية فهو ليس "حفيظا"[19] على الناس، قال تعالى : "وما أنت عليهم بجبّار"[20] وقال "ولو شاء ربك لآمن من

والعنكبوت (18/XXIX : "وما على الرسول إلاّ البلاغ المبين"). الشورى (48/XLII : "فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظا إن عليك إلاّ البلاغ"). والدخان (13/XLIV : "وقد جاءهم رسول مبين").

16. النحل (125/XVI).

17. II : البقرة (119) ؛ VII : الأعراف (188) ؛ XI : هود (2) ؛ XVII : الإسراء (105) ؛ XXV : الفرقان (56) ؛ XXXIII : الأحزاب (45) ؛ XXXIV : سبا (28) ؛ XXXV : فاطر (24) ؛ XLI : فصّلت (4) ؛ XLVIII : الفتح (8).

18. فاطر (23/XXXV) ؛ في نفس المعنى : "الأعراف (VII/ 184 و188) : "إن هو إلاّ نذير" - "إن أنا إلاّ بشير ونذير لقوم يؤمنون". "هود (XI/2 و12):" إنني لكم منه نذير وبشير" - "إنما أنت نذير والله على كلّ شيء وكيل". "الحجر (89/XV) :" وقل إني أنا النذير المبين". "الحجّ (49/XXII) :"قل يا أيها الناس إنّما أنا لكم نذير مبين". "الشعراء (115/XXVI) :"إن أنا إلاّ نذير مبين". "القصص (46/XXVIII) : " وما كنت بجانب الطور إذ نادينا ولكن رحمة من ربك لتنذر قوما ما أتاهم من نذير من قبلك ". "العنكبوت (50/XXIX) "وإنّما أنا نذير مبين ". "السجدة (3/XXXII) "لتنذر قوما ما أتاهم من نذير من قبلك لعلّهم يهتدون ". "سبأ (44/XXXIV و46) : "وما أرسلنا إليهم قبلك من نذير ". " وإن هو إلا نذير" "فاطر (24/XXXV)" إنا أرسلناك بالحقّ بشيرا ونذيرا "."ص (70/XXXVIII) " إن يوحى إلي إلاّ أنّما أنا نذير مبين". "الأحقاف (9/XLVI) " قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن أتّبع إلا ما يوحى إليّ وما أنا إلاّ نذير مبين". "الذاريات (50/LI و51) " إنّي لكم منه نذير مبين"، "ولا تجعلوا مع الله إلاها ءاخر إني لكم منه نذير مبين". "النجم (LIII/ 56) "هذا نذير من النذر الأولى". "الملك (8/LXVII و9 و26) " تكاد تميز من الغيظ كلّما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير" "قالوا بلى قد جاءنا نذير "، "قل العلم عند الله وإنّما أنا نذير مبين". "البقرة (119/II) : "إنّا أرسلناك بالحقّ بشيرا ونذيرا ولا تسأل عن أصحاب الجحيم". "الإسراء (105/XVII):"وما أرسلناك إلاّ مبشّرا ونذيرا". "الفرقان (1/XXV و56) :" تبارك الّذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا"، " وما أرسلناك إلاّ مبشرا ونذيرا". "الأحزاب (45/XXXIII) : "يا أيّها النبي إنّا أرسلناك شاهدا ومبشّرا ونذيرا". "سبأ (28/XXXIV) : "وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولكن أكثر الناس لا يعلمون". "فاطر (34/XXXV) : " "فصلت (3/XLI و4) : "كتاب فصلت ءاياته قرءانا عربيّا لقوم يعلمون "، بشيرا ونذيرا .."."الفتح (8/XLVIII) : "إنّا أرسلناك شاهدا ومبشّرا ونذيرا". "المدثر (36/LXXIV) : "نذيرا للبشر".

19. IV النساء (80) ؛ VI : الأنعام (107) ؛ XI : هود (86) ؛ XLII : المجادلة (48).

20. ق (45/L).

في الأرض كلّهم جميعا أفأنت تكره الناس حتّى يكونوا مؤمنين"[21]. كلا ليس هذا ما كُلّف به الرسول، فكلّ فرد مسؤول عمّا يختاره من مواقف اختيارا حرّا، فقد جاء في القرآن أيضا قوله : "قل يا أيّها الناس قد جاءكم الحقّ من ربّكم فمن اهتدى فإنّما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فإنّما يضلّ عليها وما أنا عليكم بوكيل"[22]، ولنستشهد أخيرا بهاتين الآيتين اللتين تلخصان بجمل مذهب القرآن حول مهمّة الرسول وتذكّران في آن واحد بما عليه القيام به وبما يجب اجتنابه، قال تعالى : "فذكر إنّما أنت مذكّر، لست عليهم بمصيطر"[23] ؛ لا حاجة إلى تأويل هذه الآيات لأنها تعني بداهة أنه على الرسول واجب الدعوة وليس له سلطة القيادة مما يزيل عنه كلّ مهمّة لها صلة بالدولة، واعتمد المفكر الكبير علي عبد الرازق في كتابه **الإسلام وأصول الحكم**[24]، على هذه الآيات ليُؤكّد على أنّ الإسلام ليس في حاجة إلى الخلافة وأن هذه المؤسسة ليست إلا مؤسسة أنشأها التاريخ، وقد جاء كتابه معاكسا لمشروع الملك فؤاد الذي كان يحلم إذ ذاك بتنصيب نفسه خليفة كما أثارت آراؤه غضب علماء الدين المحافظين فاستجابت الحكومة لضغوطهم فأقالته من مهامه وأحرقت كتبه[25].

ولم يسع خصوم هذه النظرية إلا الركون إلى تأويلات تحرّف معاني هذه الآيات رغم وضوحها... وتذكّر بما ذهب إليه العلماء منذ القرون الأولى بعد الهجرة، لكن هؤلاء لم يجرؤوا بمقتضى أنهم وضعوا مصنفاتهم تحت سلطة النظام الحاكم على مناقشة شرعية الدولة الإسلامية وصبغتها

---

21. يونس (99/X).

22. يونس (108/X)، وفي نفس المعنى؛ الإسراء (15/XVII) :"من اهتدى فإنّما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فإنّما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنّا معذبين حتّى نبعث رسولا". و* النمل (92/XXVII) :" وأن أتلو القرءان فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فقل إنّما أنا من المنذرين" و *الزمر (41/XXXIX) :" إنّا أنزلنا عليك الكتاب للناس بالحقّ فمن اهتدى فلنفسه ومن ضلّ فإنّما يضل عليها وما أنت عليهم بوكيل"

23. الغاشية (LXXXVIII/ 21 و22).

24. راجع الطبعة التي قدّم لها م. حقّي، بيروت، 1978.

25. م. حقّي نفسه، ص.5 .

المقدّسة المزعومة فركنوا من أجل ذلك إلى أن يصطنعوا من الحجج أوهاها حتى يجتنبوا استنباط نظرية في الحرية من الآيات المذكورة.

وهكذا تسنى للمفسرين المحافظين في عصرنا أن يدّعوا أن معنى الآية "لست عليهم بمصيطر" هو أن النبي ليس مسؤولا إن تعذر عليه إقناع الكافرين[26]، والحال أنّه لا يوجد أي تطابق بين ما قدّموه من تأويل وبين النص المعنيّ... ؛ ونجد تفسيرا آخر يبدو أكثر جدّية وإن كان لا أساس يدعمه ذهب إليه المفسرون القدماء ويتمثل في أن هذه الآية قد نسخت حسب بعضهم بآيات أخرى[27]، وحسب البعض الآخر بحديث منسوب إلى النبيّ قد يكون أمر فيه بمحاربة الكفّار[28]. وليس من العسير رفض القول بنسخ الحديث للآيات المعنية لأن القاعدة الدنيا كما رأينا سابقا غايتها تفسير قاعدة عليا أو تطبيقها ولا يمكن لها أن تناقضها ؛ لكن القول بنسخ الآية بأخرى جدير بأن يمعن فيه النظر.

لا شك أن العديد من الآيات تتناول الجهاد لضبط طرقه وتحريض المسلمين على المشاركة فيه وانتقاد من يرفض القيام به[29]، وأوضح آية تدلّ على إقرار فرض الجهاد هي قوله مخاطبا الرسول "يا أيّها النبي جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم..."[30]، ويبدو في الظاهر أنه يوجد فعلا تعارض بين المجموعتين من الآيات المعنية، واغتنم المفسرون ذلك ليجزموا بأن مجموعة آيات الجهاد نسخت مجموعة الآيات المقرّة للحرية، وقد اعتبر محمود محمد

---

26. راجع في هذا التوجّه المعنوي سيد قطب: *في ظلال القرآن*، ج.8 بيروت، 1971، ص.566، م.ط. بن عاشور، *التحرير والتنوير* ج.30، ص.307.
27. تفسير القرآن ، الطبري ط.بيروت 1992، ص.557.
28. تفسير القرآن ابن كثير، بيروت، 1992، ص.539.
29. راجع في خصوص نظريّة الجهاد المدروسة من منظور المؤلّفين القدامى، أ. مورايف: *الجهاد في الإسلام أثناء القرون الوسطى* (بالفرنسية)، مكتبة ألبان ميشال، بمجموعة "تاريخ" باريس 1993، محمّد سعيد العشماوي: فصل "الجهاد في الإسلام" في كتاب *الإسلام السياسي*؛ سينا للنشر، ط.3، 1992، ص.102-117.
30. التوبة (73/IX).

طه كما رأينا قبل هذا أن الآيات المكّية المقرّة للحرية تمثل رسالة الإسلام الخالدة في حين أن آيات الجهاد المدنية تجاوزتها اليوم الأحداث لأنها آيات دعت إليها الظروف.

لكن من المشروع بدون أن نحتاج إلى التسليم بنظرية محمود محمد طه أن نناقش نظرية النسخ، ذلك أن القول بأن حكما من الأحكام نسخ حكما آخر من مستوى واحد في حين أن النسخ ليس صريحا يقتضي أن يتعذر التوفيق بين الحكمين لما للركون إلى النسخ من خطورة. خاصّة وأن الكلام كلام الله. لكن ليس هذا شأن الحكمين هنا.

لقد جاء في القرآن قوله تعالى "لا ينهاكم الله عن الّذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تَبَرُّوهم وتُقسطوا إليهم إنّ الله يُحبّ المُقسطين، إنّما ينهاكم الله عن الّذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم..."[31]، وقال أيضا : "وقاتلوا في سبيل الله الّذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إنّ الله لا يحبّ المعتدين..."[32]، "...فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم..."[33].

إن هذه الآيات كفيلة بأن توفّق بين المجموعتين فتحدّد لكلّ واحدة منهما مجال تطبيقها، فليس للرسول ولجميع المسلمين أن يمارسوا في الظروف العادية أي ضغط لأسباب دينية، لكن إذا ما اعتُدي عليهم وأُخرجوا من ديارهم فعليهم أن يدافعوا عن أنفسهم فلا تعتبر الحرب جهادا إلا إذا كانت من قبيل الدفاع، ذاك وحده هو الجهاد المشروع، وأما الاعتداءات وحروب الاحتلال فكلها محظورة، وهذا ينطبق على الماضي ومن باب أولى وأحرى على الحاضر، فالعالم بأسره يعبّر اليوم مرّة تلو الأخرى عن تقديره للإسلام وللمسلمين. فهذا رئيس جمهورية إيطاليا

---

31. الممتحنة (LX/ 8 و9).
32. البقرة (II / من 190).
33. البقرة (II / من 193).

يدشّن جامعا بروما، وهذا وزير الدولة وزير الداخلية لفرنسا يدشّن جامع ليون، ويوجّه البابا عبارات التحيّة والتهاني إلى المسلمين كلّ سنة بمناسبة شهر رمضان، وكذلك رئيس الولايات المتحدّة بمناسبة العيد[34] ؛ فمن المؤسف ألاّ وجود في هذه الظروف لهيئة من علماء الإسلام لتعلن عن التخلّي عن مفهوم الجهاد أو على الأقل الجهاد الهجومي.

وعلى كلّ فإذا عدنا إلى الصبغة النظرية والتاريخية لهذه القضية لاحظنا أن مجموعة الآيات المقرّة للحريّة تسترجع بعد أن تم التوفيق بينها وبين سائر القرآن بلاغتها وأهميتها وتعني منطقيا أنه لا يحقّ لأحد أن يمارس الحكم باسم الإسلام ولا مناص من الأخذ بهذا التأويل خاصّة أن الرسول أدى رسالته طبقا للتعاليم الإلهية.

تحقق الرسالة النبوية

منذ بداية الوحي أخذ النبي يدعو إلى الدين الجديد، وقد رأينا أن المشركين بمكة تضايقوا من ذلك، فتحزّبوا عليه واضطهدوا من اتبعه وخاصّة الضعفاء منهم أولئك الذين لا يحميهم بالخصوص الشرف أو العصبية القبلية، وصبر النبي وأصحابه على هذا الاضطهاد فلما كثر عددهم في نظر القرشيين قرروا اغتياله فآثر النبي أن يهاجر إلى المدينة حيث كان له من الأنصار ما يكفي لحمايته هو وذويه.

وقد كانت الهجرة منعرجا في تاريخ الإسلام، فمنذ ذلك اليوم اتّسمت علاقات النبيّ مع خصومه بمنطق الحرب واستمرّ ذلك طيلة عشر سنوات إلى أن توفي ؛ وكان ما لقيه المسلمون من اضطهاد بمكّة واضطرارهم إلى الخروج "من ديارهم" حسب التعبير القرآني سبب ما صدر من المسلمين من حرب وعنف دفاعيين.

---

34. راجع على سبيل المثال البلاغ الصادر عن البيت الأبيض بتاريخ 2 فبراير 1996.

لا شك أن بعض الأعمال الحربية إذا ما عزلت عن ظروفها يمكن أن تعتبر أعمالا هجومية لكنها في الواقع تندرج في ما فرضه سلوك قريش من منطق الظروف عامة.

فقد واصل النبيّ الدعوة الإسلامية بالمدينة فبعث رسائل إلى رؤساء القبائل المجاورة يدعوهم فيها إلى اعتناق الدين الجديد وسرعان ما ازداد عدد المسلمين مما حمل العديد من رؤساء القبائل على الانضمام إلى هذا الفريق الذي كان نجمه في صعود.

وكلّما أعلنت جهة من الجهات عن رغبتها في اعتناق الإسلام اعتناقا جماعيا أوفد إليها النبيّ من يمثله ويضطلع بمهمة شرح قواعد الدين الجديد وللقيام بدور الحكم في النزاعات.

وطيلة هذه الفترة لم يجد النبيّ بالمدينة أو بغيرها من المواقع دولة يتعايش معها ولا ملكا يحاربه ويهزمه فيحلّ محلّه. فما يختصّ به الإسلام أنه نشأ في بلاد شبه صحراوية في صلب مجتمع قبلي خال من كلّ هيئة تُمتّ إلى الدولة بصلة، فلا وجود لرئيس غير زعماء القبائل الذين احتفظوا بألقابهم وصلاحياتهم حتى بعد أن أسلموا هم وذووهم، فمن الطبيعي والحالة هذه أن يعتبر المسلمون النبيّ رئيسا لهم وخاصّة لما كان يتمتّع من سلطة أدبية وسمعة بصفته رسول الله. لكنه حسب حديث لم يحترز منه أحد كان هو نفسه يقول: "أنتم أعلم بشؤون دنياكم" وبتعبير آخر فإذا استثنينا ما فرضته عليه الظروف من مشاغل الدفاع عن النفس فقد كان تصرفه بحرّد تصرّف الرئيس الديني فهو لم يجد في مكّة ولا في المدينة هياكل ذات صبغة دولتية ولم ينشئ شيئا منها، فلا عُملة تُسكّ باسم الدولة المزعومة ولا وجود لدواليب إدارية وهياكل عدلية قارّة وسجون وحرس، فقد انعدمت كل هذه الهياكل التي هي من خصائص الدولة حتى في أقدم صورها.

وفي الواقع فجانب تبليغ الرسالة الإلهية تمثل ما قام به النبيّ من عمل أساسي في شبه الجزيرة العربية في التوفيق بين القبائل التي كانت في خصام

مستمرّ، فبدأت تتشكّل في كيان جماعي منظم "على أسس أخلاقية أكثر منها سياسية بالمعنى الدقيق للكلمة"[35]. وقد تمكّن من التغلّب على مقاومة قريش وحلفائها وكانوا يستأثرون بالإشراف على الكعبة التي كانت منذ أمد بعيد مكانا دينيا بالغ الأهمية لكلّ العرب وقد تمكّن النبيّ من تحرير الكعبة بدون إراقة الدماء بعد أن تزايد عدد المعتنقين للإسلام حتى من بين أهل مكّة.

فأن تكون هذه الأحداث التاريخية الثابتة ساعدت فيما بعد على تأسيس دولة من قبل أبي بكر وعمر فهذا أمر لا شكّ فيه، ولكن أن يستنتج من ذلك أن النبيّ أسس دولة وتصرف تصرف رئيس دولة فالبون شاسع بين هذا والواقع ولا يمكن تجاوزه بلا حرج إلاّ بدافع إيديولوجي.

ويدعم تحليلنا هذا عنصر آخر يمكن اعتباره حاسما، فمن شأن كلّ رئيس دولة له مقدار أدنى من الشعور بالمسؤولية أن يحرص على أمر خلافته حتى يضمن دوام عمله واستمرار الدولة التي يسيّرها ؛ على أن أسلوب الخطبة التي ألقاها الرسول أثناء ما سماه المؤرخون "بحجة الوداع" يدلّ على أنه كان يستشعر قرب وفاته بل يمكن الذهاب إلى أن الله أعلمه بدنوّ ساعته في الآية التي ذكرناها حيث يقول : "اليوم أكملت لكم دينكم"[36]، ولكنه رغم ذلك لم يعين خليفته ولا أشار أدنى إشارة إلى كيفية انتخابه.

ومن المفارقات أن علماء الدين والمستشرقين يرتكبون معا نفس الخطأ بإقرارهم أن النبيّ أسّس دولة، ولكن هذا الاتفاق في وجهات النظر دعت إليه دواع متعارضة تماما. فلئن انطلق جميعهم من اعتبار واحد هو أن محمدا كان رجلا عظيما وعملاقا من عمالقة التاريخ فليس المستشرقون مسلمين ولذا فليس محمد في نظرهم سوى رجل سياسي وضع نظرية لبناء دولة

---

[35] عبد المجيد الشرفي : « La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes », in *Pluralisme et laicité*, Publication du groupe de recherches islamo-chrétien, Ed. Bayard Centurion, Paris, 1996, p.28.

[36] المائدة (3/V).

سرعان ما صارت إمبراطورية فهو إذن رجل دولة، أما علماء الدين فهم يعتبرون بدافع الحرص على تأكيد شرعية الخلافة أن ما قام به الخلفاء الراشدون ليس إلا مواصلة لعمل النبيّ فهو إذن مؤسس الدولة ويتبنى الأصوليون نظر هؤلاء العلماء في حرصهم على إعادة تركيز الدولة الإسلامية.

ويمكّن النظر الصحيح والموضوعي في الدين والتاريخ من توضيح ما اختلط من العناصر في أذهان العلماء ومن ملاحظة أن وفاة النبيّ كانت منعرجا حاسما ؛ ففي ذلك اليوم توقف الوحي وأنشئت الخلافة وانطلق بناء الدولة بناء إنسانيا بحتا كما بدأ بناء الإمبراطورية الإسلامية[37].

الخلافة

اعتاد العلماء -واقتفى أثرهم الأصوليون- التنويه بتاريخ الخلافة وخاصة خلافة الخلفاء الراشدين الأربعة وإضفاء هالة مثالية عليها قصد تقديسها.

والحال أن الخليفة الأول لم يتم اختياره في جوّ من الخشوع والتقوى وبمجرّد الوفاء للدين أو المصلحة العامّة، فقد سارع عدد قليل من أعيان المدينة إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة لاختيار رئيس لهم وذلك قبل أن يدفن النبي، وكاد القوم يختارون سعد بن عبادة رئيس إحدى أهم قبائل المدينة، وتفطّن عدد من المكيين إلى الأمر فالتحقوا بهم فاحتدّ النقاش ولم يكن مرجعه القرآن ولا السنّة، وكانت الحجة الوحيدة التي اعتمدها المكيون هي أن الرئيس ينبغي أن يكون من قريش قبيلة النبيّ، وبقرار هو بمثابة ما يفرض بالقوّة[38] أعلن عمر، وأربعة من

---

[37] س. غراب : « Brève histoire des pouvoirs en islam », ؛ ص.69 وخاصّة ص.74 من مقاله : GRIC, Bayard, Paris, 1996 - *Pluralisme et laïcité*,.

[38] المستشار مُحَمَّد سعيد العشماوي ؛ *الخلافة الإسلامية*، سينا، القاهرة، ط.2، 1992، ص.102 : "ومع أنّ ما حدث في سقيفة بني ساعدة ابتدأ بالجدال الحسن والحوار الكلامي حتى وقع اللغط، فسارع

المكيين[39]، اختيار أبي بكر رئيسا حديدا للمسلمين (وسيختار فيما بعد لقب خليفة رسول الله) وأفضى النقاش إلى العنف وهزم سعد[40] فلم يبايع أبا بكر قط ولا خليفته عمر إلى أن قُتل في ظروف غامضة[41]، أما علي بن أبي طالب فلم يبايع أبا بكر إلا بعد ستة أشهر من تقلّده الخلافة عند ما توفيت زوجته فاطمة، فقد كان له طموح في الخلافة بوصفه صهر النبيّ[42] وابن عمه ووالد أحفاده.

ما انفكّت الحروب تتعاقب في خلافة أبي بكر فقد ثارت حل القبائل في وجهه، غير أنها كانت منقسمة ليس لها برنامج عمل ولا رئيس يجمع شملها فتمكن من محاربتها الواحدة بعد الأخرى ومن القضاء على مقاومتها وبرّرت هذه الحروب بارتداد هذه القبائل وقد أقمنا الدليل سابقا على أن الردّة -حتى إذا ما ثبت أمرها- لا تبرر العقاب فضلا عن الحرب خاصّة وأن المؤرخين يتحدثون بالإضافة إلى الردّة الدينية الحقيقية عن "الردّة الاقتصادية" أي رفض القبائل أداء الزكاة لأعوان الخليفة مع بقائها على الإسلام ؛ وهناك أخيرا الردّة السياسية وهي الأهم، فقد رحّبت مختلف القبائل وابتهجت بتحرير الكعبة من سيطرة قريش لمكانتها المقدسة في الإسلام وقبله، لكن ما أن أعلنت خلافة أبي بكر وهو أيضا من قريش حتى خشيت من استيلاء قريش عليها من جديد و"فرض احتكارهم على سائر القبائل"[43]، ولذا كانت الحروب التي شنّها أبو بكر عملا سياسيا لا عملا

عمر بمبايعة أبي بكر، وتمّت المبايعة المبدئيّة، فإنّ الوضع تحوّل إلى العنف، كأنّما لم يكن حدال حسن، وانتهت بالعدوان دون اعتداد بالحوار ، فهذا عمر ـ ثاني الراشدين ـ يقول :" ثمّ نزونا (أي وثبنا ووطأنا) على سعد بن عبادة حتّى قال قائلهم :"قتلتم سعدا".نفس الصفحة.

39. تاريخ الطبري، دار الكتب العلميّة، بيروت، ج.2، ص.244.

40. م.س.العشماوي مذ.ص.102.

41. قا. " امتنع [سعد] عن مبايعة أبي بكر تماما كما امتنع عن مبايعة عمر بن الخطاب كذلك حتّى قُتل أثناء خلافة عمر بالقرب من حنوب الشام، قتله سهم مسموم صُوّب عليه ، وقيل في ذلك إنّ الجنّ هي التي قتلته وقالت في ذلك [شعرًا]"، نفسه ونفس الصفحة.

42. المصدر نفسه.

43. دغفوس ؛ مذ. أعلاه، ص. 316.

دينيا[44]، لقد كان عملا بالغ الأهمية فعندما خلف عمر أبا بكر كانت شبه الجزيرة العربية يعمّها السلام وتسودها الوحدة فتسنى له أن يرسل جيوشه لفتح الشام (سوريا وفلسطين) والعراق ومصر... وهكذا فقد أرسى أبو بكر أسس الدولة وعمر أسس الإمبراطورية.

لقد سمى العلماء الغزوات فتوحات لحرصهم على تقديس أعمال الخلفاء باعتبارها بداهة عادلة تعود بالخير العميم إذ هي تهدف إلى نشر الإسلام في البلاد المفتوحة ؛ والواقع أن هذه الحروب عرّبت البلاد التي تتكلم العربية اليوم. أما نشر الإسلام فكان يمكن أن يتمّ بلا إراقة للدماء، فلقد انتشر الإسلام في أفريقيا الوسطى والغربية وآسيا الشرقية -أي في المناطق التي يوجد بها اليوم أكبر عدد من المسلمين- انتشارا سلميا بدون ذلك الغزو الذي ساهم عن طريق تبرير العلماء له في نشر المفهوم الخاطئ للجهاد الهجومي والعنف.

إن المسلمين في حاجة إلى إعادة النظر في تاريخهم بروح نقدية حتى يسترجع دينهم نقاءه ويخلّصوه من رواسب التاريخ ونتائج ملابساته ؛ لقد كان الخليفتان الأول والثاني خبيرين سياسيين فذّين، وكما هو شأن كل عمل سياسي لم يتسنّ لعملهم أن يتحقق بدون مراوغة وبكل ما هو من صُلب العمل السياسي من حسابات وتقلّب التحالفات. فمبررات الكثير من قراراتهم تكمن في المصلحة العليا للدولة، من ذلك أن أبا بكر قد بلغه أن خالد بن الوليد، القائد الذي عيّنه على رأس الجيش أثناء حروب الردّة ارتكب أعمالا فظيعة لا تليق بقائد مسلم[45] ومع ذلك فقد تركه يضطلع

---

[44] راجع في خصوص المسألة في مجملها ؛ إ.شوقاني : حرب *المرتدّين*، ط.الكنوز الخالدة بيروت، 1995، والنقد المنشور بـ"وراق عربية" ع.1، ص.109 وما يليها.

[45] ندعو كلّ من يرى أنّ في هذا الحكم قساوةً، إلى أن يفكّر في الأسباب التي جعلت خالد بن الوليد يعمد إلى قتل مالك بن نويرة وهو المسلم المتّهم بالارتداد ولكنّ زوجته كانت آية في الجمال!! (قا.تاريخ الطبري، بيروت، 1988، ج.2، ص.274) فمكّن خالد نفسه منها وقضى وطره عشيّة موت زوجها غير عابئ لا بأحاسيس امرأة فقدت، منذ حين، زوجها ولا بالكره الذي تحمله لمنْ اغتاله ولا حتى بواجب احترام فترة العدة. صحيح أنّه، حسب الشريعة تصبح زوجات المهزومين رقيقات..، واليوم

بمهمته ليستفيد من كفاءته العالية ؛ لقد كان الشيخان رجلين سياسيين عظيمين خدما القضية التي حدّداها لنفسهما بذكاء وإخلاص، لكنهما لم يكونا بمثابة القدّيسين، أمّا الخليفة الثالث عثمان بن عفان فكان مع الأسف دونهما مكانة.

لئن كان ما قام به الخليفتان الأولان من أعمال لا يمكن انتقادها إلا بمقتضى المبادئ التي تبدو لنا اليوم بديهية والتي لم تكن إذاك تتحكم في علاقة الشعوب بعضها ببعض فإن سلوكهما لا يمكن الشك في استقامته. لكن الأمر سيتغيّر مع الخليفة الثالث، فقد اتّسمت خلافته التي كانت أطول من مدة كل من الثلاثة الآخرين أي اثنتي عشرة سنة بمحاباة ذويه وبسوء التصرّف في الأموال العمومية، ولّى على الأقاليم أصدقاءه وأقرباءه وذوي الخاصة من قبيلته إلى درجة أنه قيل إن خلافته كانت بداية العهد الأموي[46]، وكان يقترض من بيت المال مبالغ ضخمة لم يكن يسدّدها في كل مرّة ولعله كان يتاجر بها أو يقرضها أو يهبها لغيره[47]، وجمع ثروة ضخمة من العقارات والنوق والخيل ومبالغ هامة من الدنانير والدّراهم، ولئن كان ثريا قبل أن يضطلع بالخلافة فإن "ثروات الماضي لا تذكر قياسا بثروات وقت خلافته وتبدو بالمقارنة ضئيلة"[48].

يهاجم "مناضلو" الجماعات الإسلامية المسلّحة قرى بالجزائر ويقتلون السكّان بدعوى أنّهم مرتدّون أو كفّار، ثم يصطحبون، أحيانا، معهم النساء ويعيشون بهنّ بصورة جماعيّة على أساس أنّهن غنائم حرب، بتعلّة أنّه أمر تقرّه الشريعة التقليديّة. واليوم لاتزال شوارع عديدة في مدن في بلدان إسلاميّة تحمل اسم خالد بن الوليد ولا يزال مؤرّخو السِّيَر والإخباريّون يعتبرونه قائدا كبيرا، بل إنّ أساطير عديدة تدور حول بطولاته وصولاته وبذلك فإنّه ارتقى إلى مستوى الأسطورة واستقلّ له مكانة في الذاكرة الجماعيّة. وهذا يثبت أنّ الشعوب الإسلامية قد انطلت عليها الخدع نتيجة تزوير تاريخها وإضفاء هالات التقديس عليه.

[46] م.س.العشماوي مذ.أعلاه ص.112.

[47] هشام جعيط؛ مذ. أعلاه : ص.81 و 82، الفتنة الكبرى : الترجمة العربية، ص.61، قا." فقد سمح للصحابة أن يتاجروا في الولايات"، وأيضا:"وهو ذاته أباح لنفسه ما كان أبو بكر وعمر قد حظراه على نفسيهما. فأخذ من الخزينة العامة مالاً لنفسه، لعائلته، لأولئك الذين يريد مساعدتهم ومكافأتهم، بلا رقيب أو حسيب" ص.61.

[48] نفسه، (الترجمة العربية) ص.61.

وقد استاء من هذا التصرّف الصادر عن خليفة المسلمين عدد من الرجالات من بينهم صحابة وقورون مثل أبي ذرّ الغفّاري، فما كان من عثمان إلاّ أن سلّط على بعضهم عقوبات بدنية ونفى بعضهم الآخر[49] وأحاط نفسه بعدد كبير من الحرّاس خشية ردود الفعل على سلوكه هذا، وبذلك انطلقت دوامة الأحداث من سوء السلوك إلى الاحتجاج إلى القمع إلى الثورة.

آلت أول ثورة في تاريخ الإسلام إلى مقتل عثمان فخلفه علي، لكن معاوية حاربه ليثأر لعثمان، وليس ذلك في الواقع إلا ذريعة بدليل أنه كان يعلم أن عثمان كان مهددا في حياته ولكنّه أمسك عن المبادرة إلى حمايته بل آثر أن يترك الأمور تتعفّن فذلك كان يناسب مآربه.

لقد بدأت الدسائس والحسابات والمناورات السياسية قبل مقتل الخليفة الثالث، فعائشة "أم المؤمنين" -وهي من أشهر زوجات النبيّ وراوية عدد هام من الأحاديث- انتقدت عثمان انتقادا شديدا يبعث على الفهم بأنه يجوز قتله[50]، لكن ما أن آلت الثورة إلى فائدة علي حتى تحالفت مع الزبير وطلحة وكانا يرغبان أيضا في الخلافة رغم بيعتهما عليا، وقادت بنفسها معركة الجمل، وبمقتل علي في نهاية خلافة صاخبة طويت صفحة الخلفاء الراشدين، وبدأ مع الأمويين نظام الخلافة الزائفة أي عهد الأسر المالكة الذي سيتواصل إلى سنة 1924 مع تغير الأسر الحاكمة وعواصمها مرات عديدة.

لا شك أنه من حين إلى آخر تقلد الحكم خليفة يتميّز بفطنته وعلمه مثل المأمون العباسي أو باستقامته مثل عمر بن عبد العزيز الأموي وكثيرا ما

---

49. في خصوص نفي أبي ذرّ راجع جميط (الترجمة العربية) ص. 75. وفي خصوص معاقبة عمار وعبد الله وإذلالهما والتنكيل بهما بشدّة، راجع نفس المصدر ص. 76-77.

50. "أم المؤمنين" و"الحُميْراء"، وأحبّ نساء رسول الله إليْه" وراوية عدد كبير من الحديث السنّي وابنة أبي بكر...،كانت تقول : "اقتلوا نعثلا فقد كفر" العشماوي مذ. أعلاه، ص.119.

ينوّه به ويتناسى أن خلافته لم تدم إلا سنتين، وعلى كل فسلوك الخلفاء لم يكن مثاليا اذا استثنينا عددا قليلا منهم، فقد تميزت الحياة داخل قصور الخلفاء بما يقع فيها من مكائد متنوعة ومجالس خمرية وبما تأويه من غلمان وجوار يسهر عليهم الخصيان[51].

كان الخلفاء يمارسون سلطة مطلقة وكانت الثورات المتكررة تُقمع بأشد القسوة، هكذا سلطت في عهد يزيد بن معاوية عقوبة جماعية على سكان مدينة الرسول واستباحها الجيش ثلاثة أيام فخرّب وقتل ونهب واغتصب[52]، وفي عهد عبد الملك بن مروان وجهت حملة ضدّ سكّان مكّة حيث اعتُدي على الكعبة والمسجد الحرام[53].

لم تكن سياسة القمع موجهة فقط لإخماد الثورات وحركات الاحتجاج الجماعية، فقد طالت الأفراد لمجرّد تعبيرهم عن رأي مخالف للخطاب الرسمي بل طالت حتى الذين يُظنّ -بمجرد ظنّ- أنهم مخالفون لهذا الخطاب خاصة منهم من كانت لهم مكانة اجتماعية أو دينية مرموقة، فقد تحمّل تبعات هذه السياسة ثلاثة من أصحاب المذاهب الأربعة، فمالك (ت 795 م) جُلد لأنه ظنّ أنه يعتبر أن البيعة لا تكون شرعية إذا تمت كرها ؛ وعندما أصبح أبو حنيفة (ت 767 م) شخصية دينية ذات بال أراد الخليفة أن يعينه قاضيا حتى يضمّه إلى جهازه السياسي فرفض فاعتبر موقفه رفضا للتعاون مع الخليفة وجُلد جلدا مبرّحا ؛ أما ابن حنبل (ت 855 م) فقد عُذّب لأنه أبى القول بخلق القرآن كما ذهب إلى ذلك المعتزلة[54].

هكذا كان رجال الفكر مراقبين عن كثب ؛ وقد ترجم العرب ودرّسوا وأثروا آثار الإغريق الفلسفية باستثناء "كتاب السياسة" لأرسطو،

---

51. كان لهارون الرشيد ألفا جارية وحظية، وللمتوكّل أربعة آلاف ؛ قا. العشماوي، مذ. أعلاه، ص. 183.
52. العشماوي، مذ. ص 18.
53. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
54. العشماوي مذ. ص. 243.

فالظروف لم تكن تسمح لهم بالبحث في هذا المجال[55]، وهذا ما يفسّر أن ما وضعوه من قوانين ينحصر في مجال القانون الخاص، أما القانون العام فهو ميدان غير آمن لم يغامر أحد بولوجه إلا إذا أقبل عليه بآراء تدعم سلطة أولي الأمر فقد أقرّ الحنبليون والمالكيون كذلك إقرارا واضحا واجب طاعة الخليفة ولو طغى وعاث في الأرض فسادا[56]، وليس في الواقع كتاب الماوردي -أشهر المصنفات في القانون العام-[57] مصنّفا قانونيا حقّا فهو لا يتناول آليات تحديد ما للخليفة من صلاحيات ويتضمن أساسا توصيات حول ما ينتظر أن يتوفر في ولي الأمر من خصال كالاستقامة والإنصاف والعفّة... أو ليس هذا دليلا على غياب قانون عام إسلامي جدير بهذا الاسم وعلى افتقار التراث الإسلامي إلى نظرية عامة في الدولة باستثناء ما يتعلق برئيس القوم وهو الخليفة الذي يفترض فيه تطبيق الشريعة فتتحتم طاعته ؛ وفي هذا الصدد يلخص محمد الطالبي عمل علماء الدين بقوله:" لنقل ولو قولا حادا أن "منقفي" الحضارة الإسلامية اجتهدوا بكل ما أوتوا من صبر ومثابرة متواصلة ليحدّوا تحديدا ذا صبغة دينية من كلّ الحريات ولنشر روح عدم التسامح"[58]، ولا شك في أن الفقه يتعارض مع الحرّية، لكن الحرية لا تتعارض مع الإسلام من حيث هو دين لأنه لا توجد فيه نظرية في الدولة، وعلى الإسلاميين المتبنّين شعار "القرآن دستورنا" أن يدركوا ذلك إذ لا وجود لدولة إسلامية في القرآن ولا في السنة ولم توجد في التاريخ دولة إسلامية حقّا وإنما استعمل الدين في سبيل أغراض سياسية.

---

55. راجع في هذا المعنى: عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، تقديم مُحَمَّد عمارة، بيروت، 1972، ص.128.

56. م.ن.فرحات، "الأصولية وحقوق الإنسان"، *المجلة العربية لحقوق الإنسان*، 1997 ، ص. 131. والجابري : *العقل السياسي العربي*، الدار البيضاء 1990، ص 251.

57. أبو الحسن (ت. 450هـ- 1058م.) فقيه شافعي من مؤلفاته: "أدب الدنيا والدين"، " الأحكام السلطانيّة" (وهو الذي يعنينا في هذا المقام) في مجال السياسة المدنية الشرعية، و" أعلام النبوّة " و"الحاوي" في الفقه.

58. (*Jeune Afrique* ; n° 1892, 9-15 avril 1997, p.81.)

أما لقب "خليفة رسول الله" فقد اختاره أبو بكر بمعنى من خلف الرسول في الزمن أي "من جاء بعده"، وقد تطوّر هذا المعنى ليتسع إلى مفهوم "من حلّ محلّ النبيّ" أو "اضطلع بدوره" أو "واصل عمله"، وتواصل تطوره ليصبح "خليفة الله"، فـ"نور الله" فـ"ظل الله"[59]، وقد ساهمت مختلف الألقاب التي أسندها الخلفاء إلى أنفسهم في إيهامهم شعوبهم بأنهم يمثلون الله في الأرض فكل من تجرأ على معارضتهم يكون من أعداء الله فمعهم مشروع ؛ لكنّ الحكم باسم الله -أو باسم الشريعة حسب طريقة أخرى في التعبير لا تغيّر من حقيقة الأمور شيئا- يرجع إلى لبس حقيقي أو مصطنع بين ما هو سياسيّ وما هو دينيّ مما يؤدي حتما إلى الحكم المطلق.

لقد كان الارتباك حقيقيا في عهد الخليفتين الأول والثاني وهما الشخصان المستقيمان اللذان كانا فعلا قائدين دينيين وقائدين سياسيين وكان لهما سلوك مطابق لخطابهما، فقد كانا يستشيران صحبهما لكنهما يتخذان القرار بمفردهما فلم يخلّفا أية مؤسسة سياسية ولم يفسحا المجال لقيام سلطة موازية لسلطة الحاكم، كان حكمهما حكم الفضيلة، ولكن لم يدم هذا الحكم طويلا (دام اثنتي عشرة سنة فقط) فإنه كان مفيدا بفضل ما أوتي كل من أبي بكر وعمر من حكمة وباع، لكن لا يمكن لمثل هذا النظام أن يعمّر طويلا.

ومن المعلوم اليوم بعد تجربة سان جوست وروبسبيار ما يمكن أن يؤدي إليه "حكم الفضيلة"[60] ولو وجد معه برلمان. فضلا عن الأنظمة التي لا توجد فيها سلطة مضادة.

وقد مثلت خلافة عثمان منعرجا، فأهمّ ما قام به هذا الخليفة هو جمعه لسور القرآن في مصحف واحد وإقراره لرواية موحّدة وأمره بإتلاف سائر الروايات ؛ فقبل ذلك كان حفظ النصّ المقدس ونشره وقفا على "القرّاء"

---

59. العشماوي، مذ. ص.23.

60. هشام جعيط، *الفتنة*، الصّيّاغة الفرنسية مذ.سابقا ص.155.، قا.ص.73 الترجمة العربية.

إلى حدّ ما، فكان لكل منهم قراءته ينشرها في حلقة خاصة به تدريسا ونقاشا، فنتج عن فرض عثمان لرواية واحدة أن تضايق منه هؤلاء القراء وهم بمثابة سلف علماء الدين فاضطلعوا بدور هام في إثارة ما أدّى إلى مقتله[61].

وبعد ذلك حاملهم معاوية متعظا بما حدث، فأقرّ نظاما وزّع بمقتضاه المهام توزيعا تجد فيه كل طائفة مآربها. فللخليفة السلطة السياسية والعسكرية ولرجال الدين تعليم الدين واستنباط الأحكام الشرعية، ولئن كان الخليفة أمير المؤمنين والرئيس الديني من الوجهة النظرية، فإنه لن يتدخل في الشؤون الشرعية والقانونية ويكتفي بدور حامي حمى الإسلام، أما العلماء فإنهم، مقابل ذلك، لن يساوموا الخليفة مساندتهم له فسيكونون دوما في خدمته، وستختم الخطبة التي يلقيها الإمام قبل صلاة الجمعة بتجديد البيعة للأمير والابتهال إلى الله بأن يكون في عونه.

كانت النتيجة كارثة على الحرّيات العامّة فلم يحترمها نظام الخلافة أبدا وكان المجتمع الإسلامي دوما أسيرا بين نظام يضطهده باسم الدين اضطهادا لا رادع له وعلماء تابعين لهذا النظام مدينين له بما في وضعهم من امتيازات فلا يجرؤون على الخروج عليه ؛ لذا لم ينجب هذا المجتمع من رجال الفكر من يضع نظرية في الحرّية والديمقراطية ولا من المناضلين من هو قادر على المطالبة بهما.

وما ينجم بوضوح مما تقدّم أنه من ناحية لا يمكن أن تتوفر الحرية ولا الديمقراطية بدون الفصل بين سياسي الأمور ودينيّها، ومن ناحية أخرى أن الدولة الإسلامية التي لم تذكر في القرآن ولا السنة هي مؤسسة ابتدعها

---

61. هشام جعيّط نفسه ؛ وخاصّة ؛ فصل "القراء والظاهرة القرآنية" ص. 96 من النسخة العربية.قا." معنى القراء هو "قارئو القرآن أو مرتلوه، بشكل أدق[...]، كانوا مقاتلة وكان قادتهم نشطين، أي سياسيين زعماء" ص. 97، وأيضا "ستلعب جماعة القراء في المدى المباشر دورا سياسيّا كبيرا" ص. 87، من الترجمة العربية.

الإنسان فاستعمل الدين لغايات سياسية[62]، قصد تبرير الغزوات واستغلال الشعوب وإرضاء شهوات الخليفة، وقد قال عبده الفيلالي الأنصاري ملخّصا رأى علي عبد الرزاق في نظرية الخلافة ومعلّقا عليه : إن الخلافة كانت "عنفا مسلطا على المجموعة وعلى الدين وعلى العقل"[63].

ولا يمكن أن يُرمى نقد الخلافة هذا بالعداء للإسلام من حيث هو دين وثقافة ولا بالقدح فيه، فقد تألّقت الحضارة الإسلامية أيّ تألّق في عصرها الذهبي وكانت المساهمة الإسلامية في مجال العلوم والمعارف الكونية مساهمة ذات بال، وليست أعمال الفارابي والكندي وخاصة ابن سينا في حاجة إلى التدليل على أهمّيتها، وهذا شأن اختراع علم الجبر وبحوث الخوارزمي في ميدان الرياضيات، وقد كان الطب يُدرّس بأوروبا في العصر الوسيط بالاعتماد على مصنفات عربية أو مترجمة من العربية وضعها ابن سينا أو ابن زهر أو الرازي.

وابتداء من عصر الخليفة المأمون (من 813 إلى 833 م)- وهو الخليفة الذي شجع البحوث العلمية -صنع علماء الفلك العرب أدوات مثل الأصطرلاب وقاموا بعمليات قيس للسنة الفلكية وحركات الأفلاك بصفة خاصة، وهي أعمال عجيبة خاصّة بالنظر إلى ما كانوا يستعملونه من وسائل بسيطة كالساعات المائية ؛ وسيكون ما قاموا به من عمليات قيس مفيدا للبحّاثين الأروبيين وخاصة كوبرنيك[64] في وضع نظرية مركزية الشمس التي كانت ثورة في النظر إلى الكون.

---

[62] راجع في هذا المعنى ؛ مُحَمَّد أركون : الإسلام والأخلاق والسياسة، منشور باللغة الفرنسية بباريس، 1986، ص. 159-160.

[63] تقديم الترجمة الفرنسية لـ"الإسلام وأصول الحكم" باريس، 1994، ص. 22.

[64] راجع خاصّة : "La révolution copernicienne et l'astronomie arabe", in *Histoire des sciences arabes*, ouvr. coll., sous la dir. de R. Rashed, Le Seuil; 1997, t. I, p. 326 et s.

ومن ناحية أخرى فما حدث باسم الإسلام من عنف وحروب الغزو شبيه بالانحرافات التي شهدتها العديد من الديانات وهذا ما يتيسّر التدليل عليه بالمقارنة السريعة بين الإسلام والديانات التوحيدية الأخرى.

اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام

يعتبر الإيمان في كل واحد من هذه الأديان الثلاثة قضية اعتقادية أساسا راجعة إلى المجال الشخصي البحت، ورغم هذا فقد مرّ كلّ منها لأسباب تاريخية متنوعة، بفترات سادها العنف واندلعت فيها حروب مقدّسة.

كانت لملوك إسرائيل صفة دينية وسياسية في آن واحد. فقد خاضوا حسب ما يُروى حروبا قاسية باسم "يهوه" ويحدد "الديتيرنوم" بدقة الأشخاص المطالبين بالمشاركة في الحرب والمعفيين منها ويميّز تمييزا واضحا بين قواعد الحروب الدفاعية وقواعد الحروب الهجومية التي تكون فيها حالات الإعفاء أكثر بقليل.

ولنستشهد بهذه الفقرة من التوراة لإعطاء فكرة حول قسوة هذه الحروب : "ولما انتهى بنو إسرائيل من قتل جميع سكان العي في الحقول وفي البرية حيث طاردوهم وسقطوا جميعهم بحدّ السيف عن آخرهم رجع كل إسرائيل إلى العي وضربوها بالسيف وكان جملة من سقط في ذلك اليوم من رجل وامرأة اثني عشر ألفا جميع سكان العي"[65].

أو بهذه الفقرة الأخرى : "وحرّموا كلّ ما في المدينة من الرجل وحتّى المرأة ومن الشاب وحتّى الشيخ وحتى البقر والغنم والحمير فقتلوهم"[66].

---

[65] الكتاب المقدّس ، ط. مرخص بنشرها من قِبَل بولس باسيم، النائب الرسولي للآتين بتاريخ 7 تشرين الثاني 1988، دار المشرق / جمعيات الكتاب المقدّس في المشرق، بيروت 1989، سفر يسوع، VIII/24-28، ص. 433.

[66] الكتاب المقدّس نفسه، فتح أريحا، VI / 25، ص.429.

أما من جهة المسيحيين فقد كانت الحروب الصليبية اعتداء سافرا على العالم الإسلامي، وكأن الأوروبيين ينسون ذلك عندما يصرحون بأنهم سيشنون حملة ضدّ بعض الآفات كالبطالة والمخدرات فيستعملون العبارة "حربا صليبيّة"، وباستعمالهم هذه العبارة يعيدون إلى الأذهان ربما عن غير وعي ذكرى فترة كالحة من تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب وتاريخ اعتداء تواصل قرنين بما صاحبه من القتلى والآلام والدمار ؛ وقد ذكر ألان فينكيلكروت[67] أخيرا بأنه في سنة 1550 اجتمعت بأمر من شارل كانت لجنة ملكية بسان غريغوريو بمدينة فلّدوليد متكونة من رجال الدين ورجال القانون قصد الإجابة عن السؤال الموالي : "هل يجوز لجلالته أن يشنّ حربا على هنود أمريكا قبل دعوتهم إلى الإيمان". ولئن لم تفض أعمال هذه اللجنة إلى نتيجة نهائية فقد ذهب بعضهم إلى أن مبررات هذه الحرب عديدة منها "ما يقتضيه الإيمان من إذعانهم حتى يتيسّر التبشير في صفوفهم ويتمّ بسرعة" ؛ وهذه هي وجهة النظر التي أُخذ بها.

وقد أقر جوستينيان عقوبة الإعدام عقابا للمسيحي المرتد وبتطبيق هذا الحكم على نطاق واسع وما نتج عنه من انحراف أبيدت طوائف قاطبة كالوثنيين[68] ؛ ومن المعلوم أنّ "محاكم التفتيش" أودت بحياة عشرات الآلاف من الضحايا.

يلاحظ من خلال هذا التذكير أن عدم التسامح والركون إلى العنف أمر تشترك فيه جميع الأديان التي تحتضن دعوة كونية ؛ لقد قال روسو : "لم تنشب الحروب الدينية في المجتمعات الوثنية حيث كانت لكلّ دولة شعائرها وآلهتها"، فلعلّ في الدعوة الكونية بذور نزعة إلى التوسّع ومن ثمّ إلى الهيمنة والإكراه ؛ ولكن لما كان في هذه الديانات إقرار لمبدأ الحريّة

---

[67] راجع : Alain Finkielkraut, *L'Humanité perdue, essai sur le XX^e siècle*, Le Seuil, Paris, 1996, p. 22.

[68] راجع F.E. Karabélias, « Apostasie et dissidence religieuse à Byzance de Justinien I^er jusqu'à l'invasion arabe », in *Islamochristiana*, n° 20, Rome, 1994, p. 41.

وجب على المؤمنين الخلّص أن يبذلوا أعظم مجهود للتغلب على نزعاتهم وأن يقاوموا أنفسهم حتى تعفّ عن العنف، فإذا كانوا يؤمنون بالحقيقة المطلقة فعليهم أيضا أن يؤمنوا إيمانا مطلقا بأن كل فرد هو حرّ في أن يشاطرهم أو لا يشاطرهم اعتقادهم تلك الحقيقة، وله أن يفهمها كما يريد. لقد تكونت اليوم لدى جانب هام من الرأي العام الغربي فكرة رديئة عن الإسلام والمسلمين بسبب ما يرتكبه الأصوليون من أعمال وحشية أصبحت أحدوثة وسائل الإعلام ؛ وليس العنف من جوهر الإسلام كما لم يكن من جوهر الديانات التوحيدية الأخرى ؛ لكن أغلبية أتباع هذه الديانات قد تجاوز مرحلة العنف التاريخية في حين أن المسلمين ما زالوا يعيشون معاناة هذه المرحلة الانتقالية.

وينبغي ألاّ ننسى أنّ الكنيسة الكاثوليكية الرومانية قد استنكرت سنة 1789 إعلان حقوق الإنسان المواطن وإلغاء ملوكية الحقّ الإلهي، كما لا ننسى أنّ رد فعل البابا على القانون الفرنسي الصادر سنة 1905 بشأن اللائكية كان ردّا بالغ الحدّة ، فإلى هذا التاريخ كانت الحرية الدينية تعتبر بدعة خبيثة ابتدعها الملاحدة لحمل العقول على الإعراض عن "الدين الحق" ؛ لكن بعد ذلك تطورت الكنيسة تطوّرا كبيرا نتيجة ما بذلت من مجهود لتُغيّر ما بها أو تحت ضغوط الأحداث.

فالأمر الصادر عن فاتيكان الثاني في 7 ديسمبر 1965 "صيغ بعد عناء ونوقش مناقشة حادّة"[69]، لأنه مثّل منعرجا حاسما فلم يعد التسامح من قبيل الحلول الوسطى أو التوفيقية، بل أصبح إقرارا لأولوية الحرية، وحسب ما قاله الكاردينال روجي ايتشيقري رئيس المجالس البابوية فإن "الأمر الخاصّ بالحُرّية الدينية يستند إلى حُقُوق الذات البشريّة لا إلى حُقُوق الدين

---

[69] راجع ، R. Etchegary, « Culture chrétienne et droits de l'homme, du rejet à l'engagement » in *Culture chrétienne et droits de l'homme*, Fédération internationale des université catholiques, Bruxelles, 1991, p. 8

الحقّ"[70]، وذلك لأن "حلو البال أيسر عند العبد منه عند السيّد والواقع أنه ليس للمرء إلا الحرية التي يستطيع تحمّل أعبائها، ولا تحرير إلا للإنسان الذي قد تحرّر داخل ذاته"[71].

وهكذا فقد انتقل الفكر الكنسي في شأن حقوق الإنسان من الرفض إلى الالتزام مما مثّل "قطيعة حقيقية مع تقاليد سادت طيلة تاريخ الأديان المنزّلة"[72] ؛ ولذا تسنّى للمجمع الكنسي الملتئم سنة 1974 أن يصرّح قائلا : "إن النهوض بحقوق الإنسان من متطلبات الإنجيل وهو يحتلّ مكانة مركزية في كهنوت الكنيسة"[73] ؛ الحاصل من هذا أن الإيمان حسب هذه المنهجية الجديدة يقتضي توفرّ الحرية قبل كلّ شيء وبعد ذلك يؤمن الإنسان إيمانا حرّا.

إن منهجية من هذا القبيل لا تتعارض مع النص القرآني. ولكن لا يمكن الخوض في هذا المنعطف نظرا لغياب بنى تمثل الدين الإسلامي على الصعيد الرسمي كما هو الحال بالنسبة للكنيسة أو بالنسبة للمجامع الدينية، فالأمر متروك لتقدير المؤمنين. لقد أكد المفكرون المسلمون المحدثون المتنورون بوضوح على ضرورة التوفيق بين الإسلام وبين الحرية وحقوق الإنسان. لكن هذه المنهجية ليست هي منهجية الأغلبية نظرا لكون الشعوب الإسلامية ما تزال في طريق النمو. والواقع أن وجود الأصولية الدينية ووجود أعداد من المنتمين لصفوفها وكذا ممارسة هذه الأصولية للعنف، إنما هي نتاج للتخلف ومظهره الرئيسي في نفس الآن. فالتخلف تخلف فكري قبل أن يكون ماديا.

---

70. نفسه ص.12.

71. نفسه ص.13.

72. راجع : El Nadi, B. ; Rifaat, A., *Le Courrier de l'UNESCO*, Paris janvier 1996, p. 9.

73. راجع M. Verwilghen, « Avant-propos » de *Culture chrétienne et droits de l'homme*, précité, p. X

ولئن طالب الأصوليون بالديمقراطية وكانت مطالبتهم بها مشروعة في حدّ ذاتها فإنهم يتناسون العنصر الأساسي المتمثل في أنه لم يمارس الحكم قط ديمقراطيا باسم الدين. ولقد دلّت التجربة الأوروبية على ذلك دلالة واضحة، إذ اقترن تبنّي الديمقراطية دائما بالفصل، بطريقة من الطرق، بين الدائرة السياسية والدائرة الدينية. ويركن الأصوليون قصد التخلص من هذه القدوة السيئة في نظرهم إلى تلك الحجة التي طالما كرروها في خطبهم وفي كتاباتهم حتى صارت عند الرأي العام الإسلامي بمثابة الحقيقية الأولية التي لا جدال فيها والمتمثلة في أن الإسلام خلافا للمسيحية التي لا تهتم إلا بالشؤون الروحية "شمولي" بمعنى أنه يسيّر شؤون حياة المؤمن جميعها[74]، لذا فاللائكية تلائم الديانات الأخرى ولكنّها لا تلائم الإسلام. إنّها لحجة واهية مخالفة دينيا وتاريخيا للحقيقة لكنها قد انتشرت انتشارا يقتضي الردّ على القائلين بها.

وأول ما نلاحظه هو أنّ الكنيسة الكاثوليكية الرومانية طالما حددت تحديدا دقيقا تكوين الأسرة وسيرها، وهي مازالت تقوم بذلك لكنّ قيامها به غير إلزامي من الناحية القانونية بفضل اللائكية. إن مجلة القانون الكنسي الجاري بها العمل الآن وقع اصدارها في 27 نوفمبر من سنة 1983 وهو قانون تم تبسيطه نسبيا بحصره في 1752 فصلا بعد أن كان يتكوّن من 2414 في الصيغة التي كانت عليها هذه المجلة في سنة 1917 وهي تحدّد شروط الزواج وشكله ووضع الطفل وحقوق الوالدين...[75].

أما في العصر الوسيط فكان كل ما يتعلق بالحياة من شؤون خاضعا لسلسلة من الواجبات والمحظورات أقلّ ما يقال فيها إنها غريبة، وفي هذا

---

74. إنّ توجّه الأصوليين هذا ليس، في حقيقة الأمر، خاصا بهم بل هو نفسه في جميع الديانات، من ذلك أنّ "مورا داريدان" قد كتبت قائلة:" إننا نجد ما يطابق، بصورة تكاد تكون كلّية، الحجج التي يتقدّم بها الأصوليّون الإسلاميون، لدى البعض من المسيحيين وكذلك لدى بعض اليهود "الأرتدوكس"، الذين يعتبرون أنّ "الدين هو كلّ ينبغي التعامل معه على أنّه كذلك". راجع : Myra Daridan, *Un islam du cœur*, Cerf, Paris, 1997, p. 67.

75. راجع : J. Gaudemet, *Revue de droit canonique*, 1984, p. 81 et s.

يقول ألان بيرفيت[76] : "من العسير علينا اليوم أن نقدّر ما كان للكنيسة من قدرة على المنع تواصلت إلى فجر العصور الحديثة، فقد حرّمت الكتّان مرات عديدة-أو على الأقلّ استنكرت استعماله- والمناديل واللحوم اللذيذة وكذلك الخمر والموسيقى الدنيوية وحتى مجرّد الضحك" ؛ وحاول بعد ذلك القديسون بونَفنتور وألبار الأكبر وتوماس الأكويني أن يضفوا على الحكم المتعلق بالضحك صبغة إنسانية بالتمييز بين الإفراط فيه ويبقى محظورا والاعتدال فيكون مسموحا به خارج أماكن العبادة وأوقات التكفير عن الذنوب.

وينمّ تاريخ الاقتراض بفائض مالي عن تماثل القضايا في المسيحية والإسلام وتشابه تطورها فلا تختلف الديانتان في هذا الأمر إلا من حيث زمان حدوث التطور مما يبرز مرّة أخرى مدى تأخرنا ؛ كانت كل الحضارات القديمة مناهضة للقروض بفائدة، منعته التوراة وكتاب السياسية لأرسطو، ولم يجزه القديس انبرواز إلا بالنظر إلى "من لا يعتبر قتله جريمةً"[77] (أي أعداء الكنيسة) فحيث يوجد تشريع حربي يوجد معه تشريع للربا. وقد شنّ البابا اسكندر الثالث حربا بلا هوادة على القرض بفائدة وحدّد مجمع لاتران الكنسي تحريمه سنة 1179، فابتدع قصد التملّص من احترام منعه "البيع المؤجل مقابل الزيادة في الثمن" وهو شبيه بطريقة بيع "السلّم" التي رأيناها في التشريع الإسلامي. وقد حرّم البابا "البيع المؤجل" سنة 1185، وفي نفس الاتجاه منع البابا قريقوار التاسع القرض في سبيل المغامرات الكبيرة، وهو بمثابة سلف عقد التأمين البحري، وهذا يذكر بصفة مدهشة المشكل الذي طرحه التأمين على فقهائنا.

ورد "الإصلاح" البروتستانتي الاعتبار للقرض بالفائدة لكن "الإصلاح المعاكس" (رد فعل الكنيسة الكاثوليكية) ازداد تشددا. وصدر عن مجمع

---

76. راجع : Alain Peyrefitte, *La société de confiance*, Odile Jacob, Paris, 1995, p.69.

77. نفسه، ص. 75.

ترانت الكنسي هذا التصريح : "كان الربا دوما جريمة بالغة الخطورة شنيعة حتى عند الوثنيين، فماذا يعني القرض بالربى ؟ وماذا يعنى قتل الإنسان ؟ ... لا وجود لفرق بينهما"[78] ؛ وقد حاول بعض المفكرين حل المشكل بالتمييز بين الفائض المعقول والربا فأجابهم سودراي قائلا : "لا طائل من وراء هذا التفكير فعلى المرء أن يختار بين الطاعة أو الخروج من المسيحية"[79].

وكان كالفان هو الذي اعتبر القرض بفائدة قضية لاثيكية، فهو في نظره من مهام الحكومة المدنية لا من مشمولات الكنيسة، لذا فمنذ القرن السابع عشر تم استعمال القرض بفائدة وواكبه النشاط التجاري والمالي عند الهولنديين الذين هم بمثابة "فنيقيين جدد في أوروبا"[80] ثم تبعتهم سويسرا وانكلترا ؛ وبصفة أعمّ فمع البروتستانتية هبّت على أوروبا الشمالية ريح الليبرالية واللامركزية ووضع حد "للكبت الفكري" ؛ لذا يستنتج ألان بيرفيت مقتفيا أثر ماكس وابر قائلا : "من شأن التقوى الموجّهة بواسطة الموانع والأوامر أن تفضي إلى مناخ غير ملائم لروح المبادرة والابتكار، أما التقوى التي من صميم النفس فهي بالعكس ملائمة لها"[81].

إن ما يميّز المسيحية عن الإسلام تمييزا ذا بال كان له انعكاسات حاسمة في الميدان السياسي هو وجود البابا والكنائس من حيث هي هياكل مستقلّة عن الدول، في حين أن الفقهاء تتشابك مهامهم مع مهام الإدارة الحكومية، ولا يستمد هذا الفرق جذوره من الدين وإنما يستمدّه من التاريخ.

لقد نشر الرسول محمد صلى الله عليه وسلم دعوته في شبه الجزيرة العربية كما بشّر المسيح عليه السلام بدعوته في فلسطين، ودعا الانسان إلى عقيدة توحيدية كما دعا كلاهما -بدون أن ينكر جوهر ما أثر عن إبراهيم

---

78. راجع : Chapitre 35, IV Du catéchisme, cité par Peyrefitte, *op.cit*, .p.98
79. Soudret, *Traité de l'usure* 1776.
80. بيرفيت مذ. أعلاه، ص. 117.
81. نفسه ص. 182.

وموسى- إلى دين جديد يخالف ما شاع في الأذهان من آراء ويهدد مصالح الخاصّة في عصره، فلقيا معارضة شديدة وهذا أمر لا مناص منه ؛ ولئن كان خطابهما سلميا وكانا لا يطلبان إلا حرية نشر الدعوة فقد احتدّت المعارضة لمساعيهما نظرا إلى ما لقيته أفكارهما من إقبال وإلى تزايد عدد أنصارهما ؛ عند هذا الحدّ حدث ما أسماه البعض معجزة أو مشيئة إلهية أو قدرا ويعتبره البعض الآخر ضمن صدف التاريخ، فقد أوقف عيسى وصلب، وتمكن محمد -وقد كان على وشك أن يلقى مصيرا شبيها بما لقيه عيسى- من الإفلات ليلجأ إلى أنصار مدنيين فآووه ويسّروا له العودة إلى مكة لمّا كثر أنصاره وعندما هاجر النبيّ إلى المدينة كان الوحي قد استوعب جوهر الرسالة الإلهية من مبادئ عقدية وأركان الإسلام الخمسة ومبادئه الأخلاقية.

والفرق الأساسي في نهاية الأمر بين الديانتين يكمن في سلوك أنصارهما بعد صلب المسيح وموت محمد. فقد اعتمد أصحاب عيسى بعد المأساة التي قاسوها خطة تهدف إلى ضمان بقائهم ؛ وحرصا على اجتناب الاضطهاد طمأنوا أولي الأمر بأنهم لا يرغبون في منافستهم من أجل السلطة طبقا لمبدأ إعطاء قيصر ما لقيصر وللربّ ما للربّ، فلكلّ مجاله وليس هذا بمثابة الشعار أو المناورة التكتيكية بل هو من قبيل المذهب. وقد شرح القدّيس بولس ذلك شرحا غاية في الوضوح قائلا : "لا صلة البتّة بين إنجيلي والأمور الدنيوية فشأنه على حدة لا يهم إلاّ الأرواح وليس من شأني حلّ المشاكل الدنيوية والبتّ فيها، ويوجد من هو مؤهل للنظر فيها من أباطرة وأمراء وأولي الأمر، وليس الإنجيل هو المصدر الذي يستمدّون منه حكمهم"[82]. هذا هو الشرط الذي جعل أصحاب السلطة القائمة يقبلون بقاء المسيحيين، ولمّا كثر عددهم بادروا إلى تنظيم صفوفهم فقامت الكنيسة حسب مسار مُواز للدولة لا علاقة له بها.

---

[82] راجع : Villey , *La pensée juridique moderne*, Paris, p. 280.

لكن في آخر القرن الثالث تزايد عـدد أنصـارهم إلى درجـة أن أصبـح اعتناق المسيحية من قبل الإمبراطور أمرا حتميا، وهذا ما بادر إليه قسطنطين الأكبر سنة 312 ؛ لم يكن هذا الإمبراطور على درجة كبيرة من الاستقامة، أحاط نفسه بحاشية وحصيان وقادته دسائس البلاط إلى الفتـك بكريسـبوس ابنه الأكبر من زوجته الأولى مينارفينا ثمّ فتك بزوجته الثانيـة فوستا ؛ وقـد ناقش المؤرخون موضوع صدق اعتناقه للمسيحية وذهبوا في نهاية الأمـر إلى ترجيحه[83] ؛ ومنذ أن اعتنق المسيحية استعمل دينـه الجديـد لفـائدة سياسـته فأصبح مذهبا "للإمبراطوريـة المسيحية" ولقّب نفسه بـ"الإمـبراطور بفضـل العناية الإلهية". وفرض نفـوذه على الكنيسة، فهو الذي دعا إلى عقد المجمـع الكنسي الأول بنيقيا سنة 325 وترأسه وسيّر أعماله وكان هذا المجمـع بـالغ الأهمية لأنه حلّ المشكل العقدي العويص المتمثل في قضيـة الأقـانيم الثلاثـة مصرّحا بأن الابن والأب من جوهر واحـد، كمـا حـلّ مشـكل الأريوسـية ومن ثمّ اتخذ الإمبراطور إجراء ضد الأسقفين اللذين بقيا وحدهما متضامنين مع أريوس، وإثر ذلك اعتبر اسـتتباب الاسـتقرار السياسـي مرتبطـا ارتباطـا وثيقا بالإجماع في شأن الدين ؛ وقد سلك العديـد مـن الأبـاطرة الرومـانيين سلوكه فدعوا إلى انعقاد المجامع الكنسية، هذا ما فعله تيودوز الثاني في إيفيز سنة 431 وجوستينيـان في القسطنطينية سنة 553... ؛ ويحمـل القـول فلئن ظلّ هيكل الكنيسة مستقلاً ذاتيا لمرور ثلاثة قرون على إنشائه فقد نتج عـن التطـور السياسـي ترابـط بـين رجـال الكنيسـة والدولـة، ولم يكـن تعـايش الصنفين بمراتبهما هيّنـا في كـلّ الحـالات فقـد شـهد مـن أجـل خصومـات تنصيب الملوك أو الإعلان عن طردهم من المسيحية فترات عصيبة من تاريخ ما جـدّ بين السلطتين من الصراعات، لكن رغم هذه النزاعات فقـد قـامت العلاقات بينهما إجمالا على أسـاس تعـاون هـامّ وتواطـؤ بحيـث اسـتعملت كلتاهما الأخرى وكانت أيضا في خدمتها.

---

[83] راجع : الموسوعة العالمية : Petit, P., *Encyclopædia universalis*, t. 5, p. 386.

ومنذ عصر التنوير صار الكفاح في سبيل الحرية موجّها ضد النظام الملكي باعتباره مستبدا وقائما بعناية الحق الإلهي وهما مفهومان بينهما علاقة حميمة، و لم يتسنّ للديمقراطية أن تركّز وتستقرّ بصفة دائمة في أوروبا إلا بعد أن التزمت الدولة قولا وعملا بالحياد في مجال الدين. ولئن قاومت الكنيسة هذا الحياد ما أمكنها المقاومة فإنها قبلته في نهاية الأمر، وإذ ذاك وجد رجال الفكر المسيحيون في تراثهم ذاك المبدأ القديم الذي ينبغي بمقتضاه إعطاء لقيصر ما لقيصر وللربّ ما للربّ ؛ لقد وقع تناسي هذا المبدأ طيلة أحقاب وهو اليوم مما يعتبر وجوده إيجابيا.

ولا يمكن لرجال الدين المسلمين أن يجدوا مبدأ من هذا القبيل في تراثنا لأن الظروف لم تساعد على بروزه.

فبعد موت الرسول وقف أصحابه موقفا مخالفا تماما لموقف أصحاب المسيح ؛ وأول ما يذكر في هذا الصدد هو ما بين الأماكن من فروق. فالدعوة الإسلامية لم تقع بفلسطين المقاطعة التابعة للامبراطورية الرومانية بهياكلها الإدارية والقضائية التي تمّ تركيزها منذ أمد طويل، بل تمّت في صحراء شبه الجزيرة العربية حيث لا توجد إلا قبائل على جانب من البداوة يختلف قوة وضعفا باختلافها ؛ ثم إن النبي لم يصلب كما صلب عيسى بل انتصر على خصومه واسترجع مكّة مسقط رأسه بصفتها عاصمة دينية، فكان من هذا الفوز أن دفع أصحابه إلى السعي إلى تكوين دولة أي نظام لم يكن له أثر قبل ذلك، وسيكون الدين الجديد سندا أيديولوجيا للغزو والتوسّع وسينتشر الإسلام بالعنف لا في كنف السلام وخاصة في فارس وفي ما يسمّى اليوم بالعالم العربي ؛ وكانت الدولة الناشئة في حاجة إلى الدين فاستولت عليه، و لم يكن من صالح معاوية ولا مختلف الخلفاء الذين تعاقبوا بعده أن يُعينوا القرّاء على تنظيم صفوفهم ليكونوا الناطقين باسم الدين ويكوّنوا في ما بعد هيئة دينية عليا، بل إنهم بالعكس من ذلك جاملوهم وأدمجوهم في دواليبهم للسيطرة عليهم واستعمالهم.

إن الحروب التي شنّها أبو بكر على المرتدّين والتي وحّدت شبه الجزيرة العربية لم تسبقها مثيلات لها في عهد النبي وهي تتعارض مع ما جاء في القرآن من إقرار لحرّية المعتقد كما أبرزنا ذلك من قبل، فكانت أساسا عملا سياسيا ؛ ولئن لم يغب الوازع الديني من حروب الغزو التي بدأت في خلافة عمر فإن ما سادها من حوافز كان السعي إلى الغنائم من قبل المقاتلين والرغبة في التوسع من قبل أولي الأمر.

ينقسم العالم الإسلامي إلى سُنّة وشيعة وخوارج، ولم يقم هذا الانقسام في بدايته على فروق مذهبية تفصل بينها. لا شك أنه ستلوح فيما بعد فروق طفيفة لكنها لم تكن ذات بال يذكر، وكان الخلاف بين علي ومعاوية هو أساس النزاع بمعنى أن النزاع نشب بينهما من أجل الحكم ؛ وبعد انهزام علي أحدث أنصاره نظاما دينيا مستقلاً بذاته ومنه خرج آيات الله وغيرهم من حاملي الألقاب الدينية المختلفة ؛ فالهيئات الدينية الشيعية التي توحد اليوم نشأت، مثل الكنيسة، خارج الدولة وبقيت مستقلة عنها ؛ أما معاوية فقد نجح في مسعاه فأدمج مشايخ السنّة في الدولة إدماجا محكما جعلهم لا يستقلون حتى اليوم، ومقابل ذلك ستحترم الدولة مشمولاتهم قصد استعمالهم ومراقبتهم.

لذا لم يقع الفصل بين ما هو لله وما هو لقيصر والذي فرض الخلط بين الدولة والدين هي اعتبارات سياسية تضافرت مع صدف التاريخ.

لئن دلّ مفهوم الأمّة في عصر الرسول على تضامن المظلومين إزاء قريش الوثنية الظالمة وحمل في فترة من التاريخ معنى النضال في سبيل الحرّية، فإن هذا المفهوم اصبح من قبيل الخلط التاريخي. إنّ الدين الإسلامي الذي ليس له شكليا كهنوت ولا كنيسة كان ينبغي أن يكون -وعليه أن يكون- الدين الذي يساعد على تحرّر الفرد وإقرار حقّه الكامل في الحرّية التامّة وفي اختيار معتقداته وآرائه وسلوكه ؛ لكن بفعل التاريخ أصبح الإسلام الدين الذي يذوب الفرد بمقتضاه في المجموعة ويفقد استقلاله ويخضع للمجتمع

والدولة أشدّ الخضوع، وقد تعذر قيام نظرية في الديمقراطية وحقوق الإنسان من جرّاء ما دأب عليه العلماء من تبرير للعنف واعتباره مشروعا. فلم تصبُ الشعوب الإسلامية دائما إلا إلى "مستبدّ عادل" وهو حسب ما قاله سليم اللغماني "نمط السلطة الذي كان يسكن أحلامنا ويغذّي آمالنا"[84].

وفي حين أن أغلب الدول القومية قد تحرّرت من ماضيها بقبول صبغته التاريخية وإخضاعه للنقد فإننا عمدنا إلى تقديس تاريخنا بتجاهل جزء من واقعه. فالحضارة العربية الإسلامية تتسم، حسب تعبير علي المزغني، "بالهوة الفاصلة بين الخيال والواقع"[85]، لذا فإنّا نمتنع عن توخي أدنى موقف نقدي إزاء تاريخنا، ولقد آن الأوان لتغيير موقفنا منه تغييرا كلّيا وتحرير الدولة من الإسلام والإسلام من الدولة.

ويعترض تحقيق هذا مشكل لم يجد له المسلمون السنّيون حلاّ هو إدارة شؤون الدين.

إدارة شؤون الدين

منذ عقود ما انفك المناضلون في سبيل الديمقراطية وحقوق الإنسان بالبلاد الإسلامية يطالبون بإقرار اللائيكية في حين أن الفقهاء والأصوليين يعارضون ذلك معارضة عنيفة. وقد توخّوا لذلك كلّ ما أمكنهم تصوره من صيغ الدماغوجية إلى حدّ أن اللائيكية لم تعد تعني لدى الرأي العام الفصل بين الدولة والدين، بل حمّلت هذه الكلمة معنى الإلحاد. فالدولة اللائيكية لا يمكن أن تكون حسبهم إلاّ معادية للدين، لكن هذا الاعتقاد لا يمثل إلا جانبا ثانويا من هذه القضية ؛ فالمهم هو أن نمط اللائيكية الفرنسية

---

84. علي المزغنّي وسليم اللغماني : *دراسات في الحداثة والقانون*، دار الجنوب للنشر، تونس، ص. 170.

85. المصدر نفسه، ص.77.

لا يتماشى مع الإسلام، وقد يمكن نقل اللائيكية الغربية إلى البلاد الإسلامية الشيعية يوم أن تسمح الظروف بـه لوجـود هيئـة دينيـة منظمـة في المذهـب الشيعي، لكنّ ذلك ليس من شأن الإسلام السنّي الـذي ليـس فيـه بابـا ولا كنيسة ولا نظاما كهنوتيا. فـإذا كـانت اللائيكيـة هـي الفصـل بـين الدولـة والكنيسة فإنها تكون عندنا من مستحيل الأمور[86] لأنها تعـني الفصـل بـين الدولة واللاشيء، لذا ينبغي البحث عن صيغة كفيلـة بتمكـين فصـل الديـن عن السياسة. فممّا يميّز الإسلام السـنّي أنّ نفقـات بنـاء المسـاجد ومعـاهد التعليم الديني وتعهدها كانت دائما مما تتكفل به الدولـة أساسـا[87] كمـا أن الدولة هي التي تعيّن أئمة الصلاة بالمساجد والمدرّسين في الجامعـات الدينيـة والمفتين الذين يرشدون المؤمنين في مسائل الديـن، وقـد اعتُـبر هـذا القطـاع مصلحة من المصالح العامة، وتقتضي طبيعة الإسلام من الـدولة أنه لا يمكنها أن تتخلّص من واجباتها الدينية. فالديمقراطية تقتضي إذن لا فصل الإسـلام عن الدولة وإنما الفصـل في صلـب الدولـة بـين الوظيفـة الدينيـة والوظـائف السياسية، فهذا حلّ وسط معقول ملائم للظروف بشرط أن يوضع حـدّ لمـا يلاحظ من تجاوزات تتمحور حول اسـتغلال الديـن لأغـراض سياسـية مـن هذا الطرف أو ذاك، سواء كانوا أصوليين أو سلطا.

في مطلع الثمانينات عُرضت على الرابطة التونسية لحقـوق الإنسـان قضيـة تنمّ عمّا ينتج من مشاكل عسيرة الحلّ عند الخلط بين سياسي الأمور ودينيهـا في جو من عدم الثقة بـين الحكّـام ومنظوريهـم. فقـد قـدم علـى الرابطـة مسـلمون مُصلّون يشكون من تعيين إمـام علـى مسـجدهم غـير معـروف حسـب أقوالهـم باستقامته وليس جديرا بأن يؤمّ صلاتهم، ومـن أجـل هـذا نظّمـوا مـا يمكـن أن يسمى "إضرابا عن الصلاة" ؛ كان موقفهم مشروعا لأنه ينبغي أن يثق المؤمنـون

---

[86] راجع : Boularès H., *L'islam, la peur et l'espérance*, chap.VIII intitulé «L'impossible : laïcité », J.-C. Lattès, Paris,1983, p. 157

[87] ويمكن أن يتحقق التمويل، في مستوى ثانوي، عن طريق أشكال أخرى كالهبات، والتبرّعات، وواردات الأحباس العموميّة.

في إمامهم، فتدخلت الرابطة لدى السلطات وتبيّن أن المسؤولين السياسيين أوّلوا "الإضراب" لا على أنه يعبّر عن عدم الثقة في الإمام الجديد وإنما على أنه تضامن مع سابقه الذي أقيل من مهامه لأنه استغلّها ليمارس في رحاب المسجد نشاطا سياسيا مناهضا للحكومة. ولم يكن موقف السلطة أقلّ مشروعية من موقف المصلّين إذا اعتبرنا أنّها تحرص على أن يبقى المسجد مكان صلاة في كنف الهدوء والأخوّة لا أن يكون ميدان نزاع.

إن ما أخذ عن منتسكيو من فصل بين السلط في البلاد المسيحية يقتضي بمفعول اللائيكية الفصل بين السلط السياسية والتشريعية والقضائية فقط، أما السلطة الدينية فتمثلها الكنيسة ؛ ولذا لا يتسنّى في البلاد الإسلامية كما رأينا تبني اللائيكية حسب النمط الغربي لأنه لا وجود فيها لكنيسة ولا لكهنوت. وقد يكون حل هذا المشكل بإحداث سلطة دينية على غرار السلطة القضائية تكون مستقلّة عن السلط الأخرى ولا تفوذ لها عليها ؛ ويمكن أن تكون أساسا سلطة أخلاقية لا تبتّ في شيء سوى إدارة المساجد التي ينبغي أن تكون أماكن للعبادة وخشوع التأمّل لا يعكّر هدوءها نزاع ولا جدال إيديولوجي، كما ينبغي إقرار حيادها إقرارا حليا والالتزام به التزاما تامّا، فلن يكون على الأئمة، أن يدعوا للحكام ولا أن يدافعوا عن سياستهم، وعليهم أن يحجموا عن أدنى انتقاد لعمل السلطات العمومية وعن التعبير عن أي موقف من مختلف التيارات السياسة، فإذا تمّ الفصل بين التشريع والدين فصلا واضحا وقبله الجميع ينبغي على المفتين والأئمة أن يقوموا بعملهم في حدود القانون فلا يعارضوه أبدا.

وينبغي أن تنظّم هذه السلطة الرّابعة نفسها تنظيما ديمقراطيا، ينتخب بمقتضاه إمام لكل مسجد وينتخب أئمة المساجد بدورهم مفتيا بكل جهة وتضطلع هذه الهيئة الانتخابية لانتخاب مجلس إسلامي أعلى ومفتيا أكبر على الصعيد الوطني ؛ أما الإجراءات العملية للانتخابات فضبطها يكون في حينه، ومبدأها الأساسي هو انتخاب إمام المسجد من قبل المؤمنين الذين يقيمون فيه صلواتهم.

وقد يُنتقد رأينا هذا من قبل من يقدمه تقديما كاريكاتوريا فيعتبره هادفا إلى بعث كنيسة مقنّعة في الإسلام، وهذا الانتقاد ليس له أي أساس لأن طبيعة الإسلام تقتضي علاقة مباشرة بين الله والمؤمن ولا يمكن للمؤسسة التي نقترح إحداثها أن تقيم حاجزا حيث لا يمكن طبعا أن تقوم الحواجز.

لكن وجود علماء الدين طيلة أربعة عشر قرنا يدلّ على أن المؤمنين في حاجة إلى مرشدين يوجهونهم في ما يخصّ المسائل الدينية والأخلاقية. وقد كان علماء الدين غالبا محافظين حلفاء للسلطة القائمة، فالأئمة المنتخبون في مساجد خُلّصت من السياسة من شأنهم أن تكون نزعتهم الإنسانية أبعد مدى ومصداقيتهم أكبر وحرأتهم أشدّ ويمكن لسلطة من هذا القبيل أن تعلن في يوم من الأيام عن إلغاء الأحكام التي تجاوزها التاريخ إعلانا يمكن أن يرحب به المؤمنون بالغ الترحيب.

وأخيرا يمكن لهذه السلطة أن تمثل الإسلام أحسن تمثيل في الحوار بين الديانات وهو حوار ينبغي أن يُشجّع ويتكرر قصد تحسين التعارف بين الشعوب والتقريب بينها.

إن ما نقترحه هو رأي جديد قد يفاجئ ككل جديد ويثير عند الكثيرين الاحتراز والانتقاد وربما يرفض أوّل ما يعرض، وقد يخشى أولو الأمر أن يحول تطبيقه دون مراقبتهم للمساجد وللقطاع الديني عامّة، على أنهم يظنون عن خطأ أنهم يراقبون في الوضع الراهن هذا القطاع، فالواقع أنهم يراقبون عواقب ما يحدث فيه لا أسبابها ؛ إنهم يوقفون الإرهابيين لكنهم يفسحون المجال لموظفي الإسلام الرسمي لنشر نظرياتهم التقليدية الخاطئة التي لا يمكن أن تتلاءم مع أسس الدولة الحديثة والتي بجوهرها ومحتواها لا مناص من أن ينبثق عنها أصوليون لابدّ أن يُقبل فريق منهم على ممارسة العنف ؛ والمرض يعالَج بالتصدّي لأسبابه لا لعوارضه فحسب.

لئن اختلف الإسلام التقليدي والرسمي من ناحية والأصوليون من ناحية أخرى فاختلافهم في السلوك؛ أما على صعيد التحليل والنظرية والأسس فلا يوجد أي فرق بينهما، ومن هنا تنشأ بينهما حتما روابط وتمتدّ جسور؛ وعندما يدرك المضطلعون بالحكم هذا الأمر البديهي فإن مفهوم السلطة الرابعة سيحظى بالانتباه فيَقبل رجال الدين الفصل بين الدين والتشريع وتتخلّى الدولة عن وصايتها على ضمائر المؤمنين واستعمال الدين ورجاله لغايات سياسية.

عندئذ سيسعى أولو الأمر إلى الحصول على ضمانات تحول دون مقاومة القطاع الديني الذي صار مستقلا للدولة الحديثة والمجتمع المدني، وهم محقّون في ذلك؛ لذا يتحتم إجراء تحويرات دستورية ووضع قوانين ملائمة قصد إحداث الآليات والمؤسسات الكفيلة بضمان عدم تسييس المساجد وغيرها من الأماكن الخاصّة بالدين، وأخيرا بضمان استمرارية النظام القائم على فصل حقيقي بين السياسيّ والدينيّ؛ وينبغي أن تسهر على الحياد السياسي لهذه السلطة الرابعة هيئة دستورية من أعلى مستوى مؤهلة لحلّها إذا ما انحرفت عن مبدإ حيادها.

يتعذر اليوم تطبيق هذا الاقتراح لأن الأصوليين لا يقبلونه قبولا حقيقيا فيستغلونه لإثارة الشغب في المؤسسات الدينية ولتسييس الانتخابات والاستيلاء على السلطة الرابعة واستعمالها سلاحا لوضع اليد على دواليب الدولة، لذا فمن أجل وجود التيار الأصولي يمثّل اقتراحنا مشروعا للمستقبل -وقد يكون للمستقبل البعيد- لا حلاّ للوقت الحاضر؛ لا شك أن من الإسلاميين أقلّية تؤكد أنها معتدلة حقّا، تطالب باستقلال المؤسسات الدينية استقلالا عضويا[88]، ومطلبها مبدئيا وجيه، لكنه لا يُقبل ولا يمكن

---

[88] احميدة النيفر: *الدولة والدين في الحوار الحاضر: الإسلامية أو السبيل الوسط، التعددية والعلمانية*، مذكور سابقا، ص. 205.

تحقيقه إلا إذ قبلت أغلبية كبيرة الفصل بين الميدان السياسي والميدان الديني، ويقتضي بعث مثل هذا النظام تغييرا هامّا في العقليات وفهم الدين.

عندما يقبل الأصوليون مشروعية القانون الوضعي الحديث المختلف عن الفقه إذ ذاك فقط يُتخلى عن اعتبار الحركة الإسلامية حركة شغب سياسي فتصبح مجرد إحالة على دين سمح محترم ويصبح نظام السلطة الرابعة الذي نقترحه قابلا فعلا للتحقيق، وبهذا يكونون قد سلّموا بأن كلّ ما جدّ من أحداث ذات صلة بالإسلام منذ موت النبيّ أحداث تاريخية لا أحداث دينية، وقد طرح هذه الأفكار منذ قرن ونصف عدد هام من المفكرين المسلمين، ولكنّ آراءهم لم تروّج الرواج الكافي فكان الإطلاع عليها محدودا.

إن العالم الإسلامي لم يقم بثورته الثقافية والتربوية وعلى الحكومات أن تضطلع بهذه المهمة لغياب سلطة دينية تضطلع بالدور الذي تقوم به الكنيسة في العالم المسيحي.

ففي كل البلاد الإسلامية تقوم المدارس بتعليم الدين للأطفال، وقد يختلف تنظيم التعليم الديني وحجمه من بلد إلى آخر، لكن المحتوى واحد. ففي تركيا الدولة اللائكية يضطلع القطاع الخاص بتعليم الدين، وفي البلاد الأخرى تضطلع به المدارس الحكومية ؛ وفي حين يخصص نصف توقيت التدريس في المستوى الابتدائي لتعليم الدين في المملكة العربية السعودية تخصص له في بلاد أخرى نسب معقولة من هذا التوقيت، لكن هذه الفروق العديدة، التي تبدو في الظاهر هامة، لا تغيّر شيئا من جوهر الأمور. ففي كل هذه البلدان من العربية السعودية إلى تركيا مرورا بكل البلاد الإسلامية الأخرى ورغم كل ما بينها من اختلافات دستورية وسياسية واجتماعية تلقّن الشريعة وتاريخ الإسلام بطريقة تقليدية صرفة أي كما كان ذلك يتمّ قبل ألف سنة. ولا يزال الأطفال يلقنون في كل مكان أحكام قطع يد السارق ورجم الزاني وقتل المرتدّ وغلق البنوك ومحاربة الكفار كما تقدّم الخلافة على أنها النظام الذي لا مثيل له من حيث

المشروعية، كل هذا في حين أن كل ما يحدث في الحياة السياسية والاقتصادية والقضائية مخالف لما يلقن تمام المخالفة وينجرّ عن ذلك حيرة المؤمنين بين نمطين من التفكير يلقّنون أحدهما ويمارسون الآخر، فيكفي أن ينضاف إلى حيرتهم عامل من عوامل الغضب ليغرقوا بالانحراف إلى الأصولية.

لقد اندهش الملاحظون لنجاح حزب "الرفاه"[89] الديني أخيرا في الانتخابات بتركيا الدولة الداعية إلى اللائيكية والممارسة لها منذ خمسة وسبعين سنة، وقد قوي هذا الحزب إلى حدّ أنه أحرز على الأغلبية في بلديات مدن كبرى ومنها العاصمة، بل إنه تمكن من تسيير الحكومة مدة من الزمن، ولتفسير هذا النجاح المدهش راح الملاحظون يبحثون كالعادة عن أسبابه الاقتصادية والاجتماعية وأغفلوا العامل الأساسي المتمثل في الثقافة والتعليم ؛ ففي تركيا يمر 20٪ من الأطفال والفتيان بنظام مدرسي إسلامي خاص (مدارس قرآنية في المرحلة الابتدائية ومدارس الإمامة والخطابة في المرحلة الثانوية والكليات الإلهية في التعليم العالي)، ويشرف على هذه المؤسسات مسؤولون من ذوي التوجه الإسلامي وعلى كل من ذوي التكوين التقليدي يدرّسون الفقه طبقا لمحتواه التقليدي. ومن ناحية أخرى فإن نسبة المصوّتين لفائدة حزب "الرفاه" تمثّل 20٪. فليس الاتفاق بين النسبتين من قبيل الصدف.

إن اللائيكية، بما تيسّره من استمرار النظام الديمقراطي في العالم الغربي، ممكنة فيه وقابلة للدوام باعتبار وجود مؤسسة من قبيل الكنيسة تتكفّل بالشؤون الدينية من ناحية، وباعتبار ما قطعته فكرة اللائيكية من الأشواط جعلتها مقبولة عند الناس بل مطالبا بها من قبل أغلب رجال الدين من ناحية ثانية ؛ لكنّ إقرارها في تركيا قد تمّ بدون توفر الشروط اللازمة، ومن هنا كان عدم استقرار النظام والتدخل العسكري دوريا لصدّ

---

[89] في سنة 1998 وقع حلّ هذا الحزب وقد أسس مناضلوه حزبا آخر.

ما يهدّده من أخطار، فقلّ أن يكون للنظام غير الملائم حظ من البقاء ؛ أما إذا أحدثت مؤسسة دينية ديمقراطية لسدّ الفراغ واضطلعت الدولة بدفع المجتمع، عن طريق المدرسة خاصة، لتطوير الأفكار، فإن النظام يكون قابلا للاستمرار ؛ وجملة القول، فبمقتضى أنّ الدولة اللائيكية تمتنع بفضل المبدأ الذي تقوم عليه من التدخل في الشؤون الدينية، كانت اللائيكية بمثابة فخّ منعها في تركيا من الاضطلاع بدورها في سبيل الحرّية ورقيّ المجتمع.

لذا فلائيكية الدولة لا تكفي في العالم الإسلامي لفصل السياسة عن الدين ولا مناص من التوعية في الميدانين التربوي والثقافي. فالمدرسة هي التي تنتج الأصولية أو تساعد على انتشارها وبالمدرسة يمكن -كما يجب- أن تُقاوَم الأصولية.

إن ما اقترحناه من نظام سلطة رابعة مستقلة عن المجال السياسي لا حظّ له من الاستمرار ما دام النشاز قائما بين الحياة السياسية بمحتواها الاقتصادي والاجتماعي ونظام القيم الذي تروّج له الأجهزة التقليدية في ميداني الثقافة والتعليم.

أما إذا أُصلحت التربية إصلاحا يجعل المدرسة تروّج للمفاهيم الحديثة المطابقة في آن واحد لروح الإسلام ولتطور الهياكل الاجتماعية والسياسية في أغلب البلاد الإسلامية فإن المغريات الأصولية ستنقرض بعد بضعة عقود أي حينما يكون جل المؤمنين قد تكوّنوا في المدرسة الحديثة.

وفي الوقت الراهن فإنّ أولى أولويات العالم الإسلامي تتمثل في إصلاح النظام التربوي إصلاحا جذريا.

الفصل الرابع

التربية والحداثة

«ليست كلّ سياسة قذرة ولا كلّ نشاط عبثًا»
منداس فرانس

في يوم 4 نوفمبر 1995 اغتيل الوزير الأول الإسرائيلي "إسحاق رابين" وهو أكثر السياسيين الإسرائيليين اقتناعا بواجب إحلال السلام مع الفلسطينيّين. وقد اغتاله غدرا "إيغال أمير"، الذي سرعان ما تبين انه طالب بإحدى الجامعات الدينيّة في تل أبيب وهي جامعة بار ايلان. وهنا لنا أن نتساءل : أيوجد رابط بين جريمته تلك والتعليم الديني الذي تلقّاه ؟ إن الإجابة بنعم عن هذا السؤال لأمر يفرض نفسه عندما نعلم أن من عرف من الإسرائيليين في السنوات الأخيرة بجرائمهم ضد الفلسطينيين إنما كانت دوافعهم كلهم من قبيل ديني[1]، مثل "باروش غولشتاين" مقترف مجزرة الخليل التي وقع فيها تقتيل تسعة وعشرين مصلّيا بالمسجد الإبراهيمي، يوم 25 فبراير 1994، ومثل "ناحوم فريدمان" الجنديّ الذي تسبب في جرح ستة فلسطينيين بسوق الخضر بالخليل..، إلى غير ذلك من الأمثلة العديدة، مما جعل الحبر "يهودا أميشاي" رئيس "أميهاي"، وهو حزب صهيوني معتدل، يستنتج قائلا : "نحن مذنبون بالتربية التي قدمناها لجيل كامل

---

[1]. راجع : *Le Nouvel Observateur*, 20-26 févr.1997 ; p.7 ; *L'Express*, 9 nov.1995

استخدم استخداما سيئا خطيرا، " الحلاشا"، أي التقاليد الدينية اليهودية"[2]، ومعلوم أنّ لقب "راف" الذي تمنحه المدارس التلموديّة الإسرائيليّة هو تتويج لتعليم غاية في التخصص حيث يكون حتى الفكر اليهودي الليبرالي، مثل "الميمونيّة" غائبا تماما[3].

لذلك فليس من المستبعد أنه يوجد قانون كوني يقضي بأن رجال الدين، إذا ما أطلقت أيديهم، فضلوا الاستحواذ على التعليم وقصروه على دائرة الدين واقتصروا فيه بالخصوص على أكثر الرؤى تقليدا.

وقد كان الأمر على ما ذهبنا إليه مدة طويلة في الحضارة المسيحية إذ أغلق جوستينيان J. Stinienu منذ سنة 529 م مدارس الفلسفة اليونانية "الوثنية"[4]، وقد انجرّ عن ذلك انعدام الحياة الفكريّة خارج الأسقفية والمطرانيّة وأصبحت حكرا على الكنيسة التي أخذت على عاتقها جميع الهياكل التعليميّة وأخضعتها إلى منهج تقليدي جعلته في خدمة تلقين الدين وتعليم الأناشيد الطقوسية.

وفي سنة 1210 أدان المجمع الكنسي بباريس تعليم المذهب الأرسطي في الفلسفة، وهو حكم بالإدانة جُدِّد من طرف "غريغوار التاسع" ثم "أوربان الرابع"، ونفس الأمر حصل مع فلسفة توما الأكويني (1225 - 1274) على الرغم من أنها كانت أولى الفلسفات المسيحية المتميزة حقا بالعمق والطرافة، إذ استلهم الأكويني آثار ابن رشد واستخدمها للتوفيق بين العقل والنقل، بين العقلانية والفكر المسيحي، وذلك على الرغم مما كان يبديه ظاهريا من معاداة لابن رشد[5].

---

[2]. جريدة لابريس، (تونسية)، بتاريخ 12 ديسمبر 1995.

[3]. راجع J. Eisenberg, "Des rabbins, des prophètes et des fous", *le Monde* du 29 nov. 1995, p. 17.

[4]. راجع A. Tuilier, *Histoire de l'Université de Paris et de la Sorbonne*, nouv. : Librairie de Fr., .Paris , 1994, p.31

[5]. تويلي، نفسه، ص.132 إلى 136.

ثمّ إنّه قد فُرض على كليّة "ديكري" Décret بباريس التي أُنشئت سنة 1213، ثم تطورت إلى أن أصبحت في القرن التاسع عشر كلية الحقوق بباريس، أن تلتزم بتعليم القانون الكنسي[6] وتقتصر عليه وأن تمتنع عن تدريس القانون الروماني[7].

وقد أنشأ ملك فرنسا " الكوليج دي فرانس"سنة 1524 وذلك لغاية إيجاد عِدْل به يُخفف من ثِقل المؤسسات الدينيّة، فنشأ ضرب من التنافس بين الكنيسة والسلطة الملكية، تأتّت عنه منافع جمّة إذ دفعت السلطات الأكاديميّة إلى قبول شيء من الانفتاح وحرضت رجال التربية على إفساح حقول المعارف والبحث، من ذلك أنه فتح المجال لتدريس فلسفة القديس الأكويني والقانون الروماني.

وفي أثناء ذلك، كان "علماء" العالم الإسلامي تركوا جانبا جميع العلوم العقلية فنسيت رياضيات الخوارزمي وطبّ ابن الجزار... ليكتفى بعلم "دينيّ" يُفترض فيه أنّه ثابت لا يتغيّر وأنّه مثيلُ لُمَّةٍ قادر على إنتاج ذاته إلى ما لا نهاية له في زمن لا تاريخي"[8]، وقد تغاضت السلطة السياسية عن هذا الوضع وتركت رجال الدين يفعلون ما يشاؤون.

أمّا في العالم المسيحي فإنّ تواجد سلطة سياسية موازية للسلطة الدينيّة قد كان ذا نفع جليل بالنسبة إلى النموّ الثقافي والتقدّم العلميّ فالرفاه الاقتصادي ؛ في حين أنّ الخلط بين السُّلطتيْن وتداخلهما في العالم الإسلاميّ، قد هيّئا للخمول والتحجّر.

وفعلاً ففي مطلع القرن التاسع عشر، هيأت كل من الصدمة التي أحدثتها حملة نابوليون بونابارت على مصر والاتصالات المستمرّة التي

---

[6]. نفسه ص.45.

[7]. نفسه ص.339.

[8]. راجع B. Botiveau, « Apropos des gardiens de l'islam », in *Correspondances*, Tunis n° 46, juin 1997, p. 5.

كانت لتونس مع الضفة الشمالية للبحر المتوسّط لظهور المصلحين الأوائل أمثال قبادو ومحمد بيرم وبو حاجب وخير الدين وابن أبي الضياف في تونس، ومحمد علي ثمّ الطهطاوي في مصر.

وقد عملوا كلّهم لغاية تجاوز الانغلاق وتكريس التفتّح على العالم، خاصة بخلق مؤسسات تعليميّة جديدة، ولكنّ مساعيهم تلك لم تحرّك سواكنَ الأزهر في مصر ولا سواكن الزيتونة في تونس.

ثمّ جاء الجيل الإصلاحي الموالي، أمثال عبد العزيز الثعالبي وعلي عبد الرازق والطاهر الحدّاد..، وهو جيل تجلت لديه الرغبة الإصلاحيّة وتجذّرت ثم أن المؤسسات الدينية فقدت تأثيرها بحكم رفضها الإصلاحات الجذرية التي كان يتطلبها وضعها، فآل الأمر بمشايخها إلى أن أصبحوا خلال 1950-1960 وكأنّهم "بقايا عهد انقرض" أعجز ما يكون عن مزاحمة المثقفين والخبراء الذين تعلموا في أوروبا أو المدارس الوطنية الجديدة. إلاّ أن منزع هذا التطور لم يكن خطيا إذ أننا سنشهد عودة الأصولية بداية من أوائل السبعينات.

ويعود أصل الداء إلى التعليم، فقد أنشأت الحكومات الحديثة تعليما عصريّا موازيا للتعليم التقليدي معتبرة أن تطوير هذا الأخير أمر ميؤوس منه. غير أنّه كان على التعليم العصريّ أن يؤمّن أيضا التعليم الديني إضافة إلى تعليم اللغة العربية. ولهذين الغرضين وقع الاعتماد على خرّيجي التعليم الديني الذين كانوا كثرةً والذين حطّوا الرحال بالمدرسة العصريّة ببرامجهم وطرقهم وعقليّاتهم، وبهذا كانت الدودة في خبايا الثمرة كما يقال.

في العقود الأخيرة من عهد الحماية بتونس لم تتجاوز نسبة تمدرس الأطفال البالغين من العمر ست سنوات 15 ٪، وبداية من الاستقلال تبنّى الحكّام الجدد سياسة تربوية تعتمد تعميم التعليم أي التمدرس المكثّف. وفي غياب إطارات ذات تكوين عصري كان لزاما أن تُنتدب أعداد هائلة من المدرّسين من ذوي التكوين التقليديّ ؛ وذاك ما حصل أيضا في المغرب الأقصى، وأمّا الجزائر فقد استنجدت بالمتعاونين المصريّين الذين كانوا لا

يختلفون كثيرا عن زملائهم في كلّ من تونس والمغرب. فقد وجد في كل هذه البلدان مدرسون تكونوا تكوينا تسوده روح ماضوية تنتمي إلى عصر غير العصر الذي نعيشه، مكلفين مدة عقود بتكوين مجموع الشباب فبثوا في تلاميذهم إحساسا بالتمزق وهو إحساس ناتج عن التفاوت بين نظام القيم التي تدرس من جهة، والواقع الاجتماعي والسياسي من جهة أخرى، فكانت النتيجة مأساوية، في حالات قصوى، إذ ولّد ذلك الوضع أفرادا منفصمي الشخصية أو منطرفين.

لذلك كانت نشأة الحركة الأصولية من إنتاج القطيعة بين المجتمع ومدرسته. وما لم نتدارك الأمر ونعالج هذا الخلل الخطير فإن الأزمة ستتواصل، أما إذا وفّقنا إلى تشخيص الداء التشخيص الجيد ووفرنا العلاج الملائم فلن تكون تلك الأزمة إلاّ كبوة عارضة أو مجرد حدث طارئ في مسيرة التطور التاريخي وان دراسة مقتضبة لتاريخ التعليم في تونس منذ أكثر من قرن لكافية لإظهار العلاقة بين محتوى التعليم في مرحلة ما والإيديولوجيا الغالبة على الشباب ثم بعد سنوات على الكهول.

تطور التعليم بتونس

التجارب الإصلاحية الأولى

بعد حوالي ثلاثة قرون من الجمود الاقتصادي والاجتماعي، ومن السبات الثقافي العميق، بدأت تونس تعي تخلفها ودخلت في مسار نهضتها. ويمكن في هذا الاتجاه اعتبار سنة 1840 سنة بداية الانفصال بين العهدين إذ تأسست فيها المدرسة الحربية للتقنيات بباردو، وهي المدرسة التي شرعت في تدريس اللغات الأجنبية ضمانا للتفتح على العالم والعلوم الصحيحة للتدرب على التقنيات المستحدثة. ومنذ ذلك الحين، ولمدة إحدى وأربعين سنة أي حتى 1881 حيث فرضت علينا الحماية الفرنسية، عرفت البلاد التونسية سلسلة من الإصلاحات والمستجدّات التي كانت بمثابة بداية ثورة هادئة

متّزنة مثل إلغاء الرقّ[9] في 1842–1846 وإصدار عهد الأمان سنة 1857 وهو نوع من الإعلان عن حقوق الإنسان. وفي سنة 1861، كان ظهور أوّل دستور، فأول مجلّة أو نصّ قانونيّ مدوّن.

وقد يبدو للبعض الآن أنّ هذه النصوص غير كافية لكنّها كانت في عهدها ذات قيمة كبرى وأهمية لا يُستهان بها. فممّا يسترعي الانتباه أن المجلّة كانت مدهشة حقّا بما تختصّ به روحُها من نزعة عصرية، إذ ورد في فصلها 203 تعدادٌ للعقوبات التي يمكن التصريح بها ضدّ المنحرفين وهي: الحكم بالإعدام، والأشغال الشاقة، والسجن، والنفي، والغرامة المالية. والناظر في قائمة العقوبات هذه يتبيّن له أنّ أصناف العقاب البدني لم يعد ذكرها واردا، بل إنّ الفصل 204 يضيف قاضياً بأنّهُ "يمنع التصريح بعقوبات أخرى غير المنصوص عليها في الفصل السابق التي يمكن أن تنجرّ عنها آلام بدنيّة". وهكذا فإن الردة مثلا وهي أمر غير منصوص عليه في المجلّة ليست مما يُعاقب عليه.

والحقيقة أنّ المشرّع اقتصر على تأكيد تطور كان بدأ منذ قرن ونصف؛ فقد كان الباي، منذ عهد مؤسس الدولة الحسينية (1705 – 1735)[10]، يرأس بنفسه المجلس الشرعي عندما يتعلّق الشأن بمحاكمة مقترف جريمة خطيرة، في حين أن المخالفات البسيطة كانت منوطة بعهدة "القايد" أو والي الجهة. ثمّ اتجهت السلطة السياسية شيئا فشيئا إلى جعل

---

[9]. "في دجنبر 1842 صدر أمر الباي يقضي بأنّ كل مولود في المملكة التونسية حرّ لا يباع ولا يشترى، ثمّ جاء القرار الشهير في يناير 1846، والقاضي بإلغاء جميع أشكال الرق بالبلاد التونسية" عن عبد الحميد الأرقش: "إلغاء الرق في تونس في القرن التاسع عشر؛ أسبابه وأبعاده" بمداخلة في ندوة *الرق في الحضارة العربية الإسلامية*"، تونس 21–22 فبراير 1997؛ التي نظّمها قسم العربية والترجمة بمعهد بورقيبة للغات الحيّة "وحدة البحث في الحضارة" احتفالا بالذكرى 150 لإلغاء الرق من البلاد التونسية، والتي نشرت بمركز النشر الجامعي تونس 1998، ص.106، قا. أيضا نصّ "أمر" أحمد باي إلى علماء ومشايخ ومفتي تونس يتضمّن إعلامهم بإلغاء الرق وعتق العبيد: كتب في محرم الحرام عام 1262 هـ (يناير 1846م.)؛ ص.171 مع ترجمة ع.ح.الأرقش إلى الفرنسية، المصدر نفسه ص.172.

[10]. وإن كان حسين بن علي مؤسس الدولة الحسينية بقي يمارس مهام الباي من 1735 إلى 1740 لكن بمشمولات محدودة نظرا لثورة علي باشا.

العدالة الجزائيّة عدالة لائكية. وقد سعد السكّان بهذا التطوّر لأنّ مؤسسات العدالة الدينيّة كانت باهظة التكاليف ولأنّ قضاتها كانوا من المرتشين[11]. وقد نتج عن ذلك بروز إسلام شعبي مستقل تماما عن الفقه الجنائي الإسلاميّ، وهو ما سماه فتحي التريكي " الإسلام العُرفيّ المتجذّر في طيات المجتمع التونسي"، الذي هو أساسا عبارة عن "أخلاقيات اجتماعيّة تتميّز بالتكافل والكرم والأريحيّة والاعتدال والشفقة"[12].

وأما الريف فقد كانت عادات أهله تجهل قساوة أحكام الشريعة، إذ كثيرا ما يهرب الشاب والشابة من "الدوار"، أو من المنطقة في حالة عدم رضا أهلهما عن زواجهما أو رفض عائلاتهما لرغبتهما تلك، ثم تذعن العائلات، عادةً، للأمر الواقع إلاّ إذا عُرضت على أنظار المحكمة نازلة ؛ وفي هذه الوضعيّة تصدر حكما ضد الرجل تُغرمه بمقتضاه بخطيّة قدرها عشرة جمال (إبل)، إذا كانت المرأة متزوّجةً [13]، أو بنصفها في صورة ما إذا كانت المرأة لا تزال عازب وخلوًا من الروابط. فأين نحن من الرحم بل حتّى من الجلد بالسوط !! ؟

وقد أوردت المجلّة الصادرة سنة 1861 من جديد هذه المخالفة في فصلها 263 دون أن يكون العقاب المخصص لها قاسيا، مما يبرهن على أنّ الاتجاه كان سائرًا نحو التلطيف في العقوبة وآخذا بمبدأ الحكم الألطف في المادة الجزائيّة، إلى أن انتهى به المطاف إلى عدم التجريم إلاّ إذا ما تعلّق الشأن بقاصرة. ولم يكن نمط العيش هذا، وعلى هذه الكيفية، خاصّا بحالات شاذّة أو معزولة لا يُقاس عليها أو بأقلّيّة من السكّان، بل كان ذاك هو الذي يشمل الغالبية الغالبة منهم، باعتبار أن التونسيين كانوا موزعين ديمغرافيا على أساس أنّ نسبة سُكّان المناطق

---

[11]. ج. بن الطاهر : الفساد وردعه، كلية الآداب منوبة، تونس، 1995، ص. 26.

[12]. راجع : *La stratégie de l'identité*, Ed. Arcantères, Paris , 1998; p.90.

[13]. بن الطاهر مذ. أعلاه، ص. 142.

الحضريّة لا تتعدّى 10 في المائة، حسب بعض الباحثين[14]، أو فيما بين 12 و 13 في المائة، حسب البعض الآخر[15].

ثمّ إنّ البغاء قد كان في المُدن يُمارس بصفة عاديّة ومُقنّنة، كما بيّنت الدراسة التي أعدّها كل من دلندة وعبد الحميد الأرقش حيث كتبا قائليْن: "إنّ البغاء المسموح به وحتى المنظّم بقانون هو قائم فعلا... وهو قديم يعود على الأقلّ إلى بداية العهد العثمانيّ[16]"، وهذا يعني أن هذه الظاهرة كانت مقبولةً من الدولة ومن السكّان على حدّ السواء.

وبالإضافة إلى هذا، فالفصل 281 من المجلّة يُعاقب، فعلاً، على الاتّجار بالمشروبات الكحوليّة وبيعها... ولكن خارج المغازات المرخّص لها تخصيصا لهذا الغرض.

ويمكن لنا أن نقول، في نهاية الأمر، إن الدولة والمجتمع كانا متمسكين بالإسلام وفيّين له، وإنّ الإسلام هو مرجع الجميع، ولكنّه إسلام شعبيّ إنساني معتدل مختلف عن ذاك الذي هو في بطون الكتب.

فبحكم تطور عميق الامتداد، وهو تطور فعلي وإن لم يُنظّر، صقلت النتوءات وخفت حدة الإفراط في تشدد الفقه فتعايش المسلمون، القائم منهم بالفروض وغير القائم بها، في سلام كما تعايشوا في سلام مع الأقلية اليهودية والأقليات الأجنبية. أمّا المرأة البدوية، ولم تكن متحجبة، فإنها ساهمت في أعمال الحقل وفي الحياة الاجتماعية التي كانت تتصف بضرب من الاختلاط.

أمّا في المدن فإنّ العادات ليست كما هو شأنها في الريف ولكنّها، مع ذلك، ليست شديدة إلى الحدّ القصيّ من ذلك أنّ قنصل فرنسا بسوسة قد

---

[14] راجع J. Abdelkafi, *La politique d'aménagement du territoire et de planification urbaine*, ITES, Tunis, 1995, p.189.

[15] راجع A.Nouschi, "Observations sur les villes dans le Maghreb précolonial", in *Cahiers de la Méditerranée*, n°23, déc.1981; p.3.

[16] راجع D. et A. Larguèche, *Marginales en terre d'islam*, Ceres productions, Tunis 1992, p.12.

تحدّث، في منتصف القرن التاسع عشر، عن وجود بعض مظاهر الزواج المختلط ؛ ومنها أنّ امرأة مسلمة كانت تعيش مع رجل مسيحيّ وإنْ في وضع معاشرة حرّة[17] متغاضا عنه من جانب الدولة ومن طرف السكّان على حدّ سواء، كما تحدّث القنصل عن الزنا فبيّن أنّ مقترفه كان يتعرض إلى عقوبة الإبعاد إذ يقول : "منذ أن تُخلّيَ عن معاقبة مقترف الزنا بإغراقه[18] أصبح، إثر شكوى يقدّمها الزوج المُهان، عقابُ المرأة المذنبة أو تلك التي تكون رخصةً هشّة، يقضي بإبعادها في "حزر قرقنة"، في حين أنّه، في أزمنة غير هذا الزمان، كان يمكن أن يكون العقاب أكثر حسما والمآل أكثر قسوةً"[19].

وليس إزاء هذا الإسلام الذي كان ممارسا على أساس هذا الفهم وعلى الصعيد الرسميّ والشعبيّ معا، إلاّ حالة واحدة شذّت عن ذلك ونعني القطاع التعليمي الذي كان قليل الانتشار وضيّق التوسّع كما كان، في عيْن الآن، مغرقا في التقليديّة إغراقا يشمل عناصره الفاعلة ومحتوياته ومقاصده.

فقد كان عدد المؤدّبين لا يتجاوز 1250، يمارسون مهنتهم التقليديّة، وهي مماثلة لمهنة معلّمي الابتدائي الحالية، في كتاتيب[20] فيها يتعلّم الذكور من الصبيان الأبجديّة وبعض المبادئ في النحو العربي ويحفظون القرآن عن ظهر قلب. وأمّا الزيتونة التي كانت توفّر تعليما يناسب مستواه آنذاك ما هما عليْه الآن مستويا الثانوي والعالي، فقد كان عدد تلاميذها الإجمالي لا يتجاوز الألف تلميذ، يتلقّوْن في حلّهم

---

[17]. راجع Pélissier, *Description de la Régence de Tunis*, 1ère éd., Paris, 1853, rééd., Ed. Bouslama, Tunis, 1980, p.337 et s.

[18]. في القرون الوسطى كان الحكم بالإعدام على المرأة الزانية ينحصر في حالة الزنا مع غير المسلم، و لم يعد الرجم مستعملا ووقع تعويضه بالإغراق، إذ أصبحت العبارة الشائعة والدارجة على الألسن هي : "الشكارة والبحر" .

[19]. بلبسّي : مذ. ص.108.

[20]. ب.ل. عزيز : *Tels syndicalistes, tels syndicats*, imp.Tunis Carthage Steac ;1980, p.1

تكوينا موجّها لوظائف القضاء الشرعي والعدول وأئمة المساجد[21]. غير أنّ هذه المؤسسة قد شهدت، في أواخر القرن الماضي، نسبة مرتفعة في الغياب ؛ إذ أنّ عدد التلاميذ الذين كانوا يتقدمون لإجراء الامتحانات لا يتجاوز قطّ ثلاثمائة مترشّح[22].

وبالإضافة إلى هذا فقد كانت برامج التعليم مقتصرةً على تلقين اللغة العربية والدين الإسلاميّ، ولا مكان فيها لا للعلوم ولا للرياضيات ولا للتقنيات، بلّ إنّ التاريخ الوحيد الذي كان يعتبره الشيوخ، وعددهم يتراوح بين ثلاثين وأربعين شيخا[23]،صالحا لأن يُعرض ويروى إنّما هو التاريخ الإسلاميّ وداخله تكون المفاضلة لفائدة فترتيْ النبيّ و"الخلفاء الراشدين" الأربعة ؛ في حين أنّ تاريخ تونس السابق للفتح الإسلامي مجهول جهلا كلّيا شأنه في ذلك شأن التاريخ الكونيّ العام بقديمه ووسيطه وحديثه ومعاصره.

وتضمنت برامج الزيتونة تدريس الفقه الإسلامي ولكن في أكثر تصوراته إغراقا في التقليد ووفقا لأشد النظريات محافظة. ويعني ذلك أنه وقع الاقتصار على تدريس ما كان يعتبر من الشريعة في أصفى أصولها. ولئن حدث أن وقع التعرض إلى المعتزلة فللتعريض بضلالهم دون اجتهاد في معرفة نظرياتهم ومناقشتها. أما ابن خلدون وابن رشد فما كانا ليذكرا أو ليقع التعرض لخصائص المنهج الاجتماعي عند هذا أو لخصائص المنهجية العقلانية عند ذلك. ثمّ إنّ طرق التدريس كانت لا همّ لها ولا غاية سوى ملء الرؤوس و"حشوها حشوا" ولا يهمّ أن يكون أو لا يكون التمثّل والاستيعاب. ويبدو أنّ هذه الحالة ليست وليدة العهود الأخيرة بل هي مستحكمة في التعليم الزيتوني منذ القديم، أو على الأقلّ منذ عبد الرحمن

---

[21]. بليسّي : مذ. ص. 51.

[22]. م. العزيز بن عاشور ؛ جامع الزيتونة المعلم ورجاله، نشر سواس، تونس، 1991، ص.109.و110.

[23]. بن عاشور مذ. ص. 105 ؛ بليسّي : مذ. ص. 51.

بن خلدون حيث نجد أنّه تحدّث عنه وعن تَدَنّيه بشيء من الحزن والأسى وأنّه فسّره قائلا إنّ التلاميذ والطلبة يتعلّمون بالحفظ والاستظهار دون المناقشة والحوار.

والحاصل أنّ التعليم الزيتوني لا يعنيه المجتمع وتحوّلاته ولا تشغله أوجه الممارسة السياسية وأطوارها ولا العادات الاجتماعية وتقلّباتها ؛ إنّه، برُؤاه ومضامينه وبخرّيجيه وأساتذتهم، قابع في برجه العاجيّ بمعزل عن المكان والزمان ؛ فباستثناء مسائل الزواج والطلاق والميراث، وبالطريقة التي كانت تُتناول بها وتمارس ويُبتّ في شأنها بالمدن عن طريق المحاكم الشرعيّة، لم يكن التعليم الزيتوني مناسبا لا لحاجات المجتمع ولا لواقعه. والغريب في الأمر أنّ المربّين والتلاميذ، على حدّ السواء، على بينة من هذا البون الشاسع ؛ فهم يُدركون، تمام الإدراك، أنّهم يتحرّكون جميعا في ما يمكن تسميته بـ"العالم اللاواقعي" وهو العالم الذي وصفته العديد من الكُتب التي وضعها منذ قرون خلتْ علماء تأثروا بملابسات ظروفهم الزمانية والمكانيّة، بحيث لم تكن لهم من نقاط الاشتراك مع تونس في القرن التاسع عشر إلاّ ما قلّ وندر.

وإذنْ، فهناك قطيعة كبرى بين الإسلام كما قُرِّر في برامج التدريس وبين الإسلام كما يعيشه التونسيّ وكما يفهمهُ الشعب الذي ترك جانبا جزءا كبيرا من أحكام الفقه وجعلها من باب الأحكام المتقادمة التي لا يُلتجأ إليها ولا تُعتمد عند التعامل الواقعي المعيش بسبب صرامتها الشديدة، محتفظا بما هو أساسيّ في الدين كالإيمان بالله ورسوله والأمل في الفوز بالجنّة بعد الموت.

إنه منزع إنساني عميق وتعلق بالقيم السمحة. وفي هذا المقام فإن التجارب الصوفيّة، وقد تأسست على محبّة الله والإنسان، مفيدة أيّما إفادة لأنّها دالة على إسلام أعماق النفس، وأعماق الإيمان، والتوحّد مع الله. وقد كانت تنتظم من حين إلى آخر تظاهرات جماعية إلاّ أنّها كانت على الدوام تظاهرات تطوعية صرف وسلمية محض.

وإلى جانب هذا الإسلام المعيش كان هناك الإسلام كما يدرس وقد بقي إسلاما محنّطا لا صلة له بالواقع الاجتماعي ولا شأن له بأي ضرب من ضروب التطور.

والحق أنه ما كان لهذه القطيعة أن تدوم طويلا ذلك أن الذين يتلقّون مثل هذا التعليم ويخضعون إلى مثل هذا التكوين، عادةً ما ينتهي بهم الأمر إلى رد الفعل، إمّا في اتجاه التأثير على المجتمع لغاية جعله قريبا من النموذج الملقّن (وهو ما سيكون أمر الأصوليّين فيما بعد)، أو في اتجاه التعليم ذاته لأجل فرض تغيير فيه محاولين تقريبه إلى الواقع الاجتماعي. والسبب في دوام هذا الركود يكمن في قلة عدد التلاميذ والمدرسين، ذلك أنه عندما سيشهد هذا التعليم، في مراحل لاحقة، انفجارا كمّيا هائلا سيكون قادرا على التأثير على الشباب وسيصبح مصدر الصعوبات الكبرى لأنّ بذور الأصوليّة كانت قد زرعت بعدُ.

وقد تفطّنت النخبة السياسية التونسيّة الواعية إلى ذلك منذ أولى خطواتها النهضويّة ووعت بوجوب تحوير التعليم وبضرورته المُلحّة ؛ فاتخذت لأجل ذلك اتّجاهيْن اثنيْن تجسم أولهما في إنشاء المدرسة الحربية بباردو وثانيهما في اتخاذ إجراءات لمحاولة تطوير التعليم الزيتوني من الداخل ؛ مثل الأمر الصادر في 21 فبراير 1840، والأمر الصادر في غرّة ديسمبر 1842، وإنشاء لجنة إصلاح التعليم، وقد عملت هذه اللجنة فيما بين شهريْ أبريل ويونيو 1862، ولكنّ هذه الجهود آلت إلى الفشل دائما لأنّها كانت، في كلّ مرّة، تصطدم بنزعة المؤسسة الزيتونية المحافظة[24].

وعندما يُعيّن لاحقا خير الدين، ذاك المصلح الكبير مؤسس تونس الحديثة، وزيرا أوّلا فإنّه سيعتبر بهذا الفشل دون أن ييْأس كليا من الزيتونة إذ نجده يصدر، بين 1875 و1876، مجموعة من القرارات الهادفة إلى إعادة

---

[24]. راجع M el Aziz Ben Achour, « Enseignement et tradition : la Zitouna » in *Itinéraire du savoir en Tunisie*, Ed. Alif-Cnrs, Paris p. 130 ; N. Smaieb, *Le Collège Sadiki de Tunis*, éd. Alif,Tunis .

تنظيم التعليم الزيتوني. ثم إنّه أنشـأ في سنة 1875، موازاة لذلك، المعهد الصادقيّ حيث التوجّه العصري إذ ستجد العلوم واللغات الأجنبية لها فيه مكانا إلى جانب اللغة العربية والدين الإسلامي. وقد كان هذا القرار حاسما بنتائجه الجبّارة التي ستظهر في السنين اللاحقة والتي ستكيّف مستقبل البلاد التونسيّة ؛ فالمعهد الصادقي هو الذي سترعرع في أحضانه النخبة التونسيّة التي أسس أفرادها حركة النضال لأجل الاستقلال وقادوها، ثم سيكونون بُناةَ الدولة العصرية.

غير أن هذا التوجه لم يكن دون سلبيات تمثلت لدى الشباب التونسي في ثنائية التكوين وازدواجية العقلية واختلاف الآفاق. ويمكن القول في اختصار شديد إن الصادقيين كان وطنهم تونس وأنموذجهم عصر الأنوار الأوروبي، أما الزيتونيون فكانت المدينة وطنهم و"الخلفاء الراشدون" قدوتهم على نحو ما كانت تبدو ملامحهم من خلال كتب التمجيد. وسيصبح هذا الاختلاف في التصورات على غاية من الخطورة مع تطور النظامين التعليميين تطورا كميا متزايدا في النصف الأول من القرن العشرين.

ففي مطلع القرن العشرين أنشأ الصادقيّون، وقد انتصروا للحرية وكَلِفوا بالحداثة، حركة "الشّباب التونسي"، التي كانت النواة الأولى للحزب الدستوري القديم ثم للحزب الدستوري الجديد، وهو حزب الحركة الوطنيّة. كان أفراد هذه الحركة يتخذون من جريدة "التونسي"[25] منبرا لنشر أفكارهم وبثّها والتعبير عن مطالبهم التي كانت تنادي بإجراء إصلاحات اجتماعيّة واقتصاديّة وتنتقد الاستعمار في جميع مظاهره وأشكاله. ولئن كان نقد "الشّباب التونسي" هذا معتدلا في البداية ثمّ تطوّر وأصبح أكثر تجذّرا فيما بعد، فإنّ مطالبهم الخاصّة بتحديث البلاد قد كانت منذ بدايتها مطالب متجذرة. وإضافةً إلى ذلك فقد كانوا يحثون

---

[25]. كان عدد مسيّري جريدة "التونسي"تسعة أفراد ؛ ثمانية منهم من ذوي التكوين العصري وأنّا تاسعهم فهو عبد العزيز الثعالبي الذي، كما بيّنا سابقا، كانت له علاقات صراعيّة مع الزيتونة، راجع عبد الباقي الهرماسي مذ.سابقا، ص.123، تعليق عدد 15.

عمّن يلتحق بهم من الزيتونيين لرصّ الصفوف وتقويتها ولكنّهم لم يغضوا الطرف عنهم وعن تحاليلهم في شأن القضايا الاجتماعيّة والسياسيّة[26].

كتب عبد الجليل الزاوش في جريدة "التونسي" بتاريخ 25 فبراير 1909 يقول: "ماذا يمكن أن يحصل من فائدة، بالنسبة إلى مسلمي القرن العشرين، في العودة إلى حضارة الأجداد وفي البقاء غرباء عن التقدّم العلمي؟ هل اقتصر الإيطاليّون على إرجاع الحضارة الرومانيّة، وهل قنع اليونان بالفنون والفلسفة كما كان شأن أحدادهم الإغريق؟"[27]، وفي المقابل كان الزيتونيُّون ينعتون، بدورهم، الصادقيّين بكونهم ذوي العقولِ المستعمَرة والعقيدةِ الدينيّة المشكوكِ فيها.

والواقع أنّ تاريخ المجتمع التونسي شهد في العقود الأخيرة السابقة للاستقلال سلسلة من المواجهات الكلاميّة التي تتخلّلها، بين الفينة والأخرى، فترات مصالحة ومهادنة بين الزيتونيين والصادقيين؛ فقد كانت حركة "الشّباب التونسي" بادرت بالمطالبة بتدوين القانون وعصرنة النظام القضائي، ففي العدد الصادر بتاريخ فبراير 1910، تقول جريدة "التونسي" إنّ تكوين قدماء الزيتونة ناقص ولا يمكنهم من الاضطلاع بمهامّ لها مِنَ الأهمية ما لوظيفة القضاء"[28]. وقد اعتبر الزيتونيّون أنّ في هذا الموقف مسّا بمصالحهم المادية والمعنوية، وأنّه ينزع إلى غلق الأبواب في وجوههم ويروم صدّهم عن إمكانية انتدابهم لمهنة القضاء ويُشكّك في كفاءتهم في ميدان يرون أنّهم أولى به من غيرهم لأنّ لهم تكوينًا قانونيًا قويما إذ هو مؤسَّس على الدين، ثمّ إنّ هذا الموقف يَمسّ بموقعهم الاجتماعي لأنّه يؤدّي إلى حرمانهم مِمَّا يتمتّع به القُضاة من متعة النفوذ وجلال الهيبة وحرمة الاعتبار، وإذن فمن الطبيعي أن يكون ردُّ الفعل غاضبا حادّا.

---

[26]. انظر برنامج حركة الشباب التونسي ونشاطها في كتاب الترفيق العبادي المذكور، ص. 52 إلى 62.

[27]. الهرماسي: *الدولة والمجتمع في المغرب العربي*، مذ. سابقا، ص.123.

[28]. راجع أ. بن ميلاد و م. إدريس؛ عبد العزيز الثعالبي وحركة الشّباب التونسي، تونس، 1991، ص.114.

فقد اتخذ الشقان مواقف متشنجة تبادلا فيها بعنف الحجج والشتائم في آن واحد، كما تدل على ذلك ما نشرته خلال شهر مارس 1910 أهم الجرائد مثل الزهرة والصواب ومرشد الأمة والتونسي. ثم سرعان ما تجاوز هذا الحوار الحاد المسألة الظرفية التي كانت منطلقا له ليصبح خصومة ثقافية متأججة هي في ظاهرها خصومة بين الدين واللائكية، بين الفرنكوفونية والعروبة أو بين الشرق والغرب، ولكنها في الحقيقة خصومة بين التقليد والحداثة.

غير أنّ تلك المحاورات لم تتجاوز الحدّ الذي يفقد فيه القوم صوابهم، بل إنّ جريدة "الزهرة" ما انفكّت، منذ البداية، تدعو الجميع إلى ملازمة الاعتدال، فقامت بذلك بدور توفيقيّ بين الفريقيْن مؤكّدةً، من جهةٍ أولى على وطنيّة "الشّباب التونسي" ومذكّرةً، من جهة ثانية، بأنّ تعليم الزيتونة يعاني فعلاً من نقائص وشوائب رغم الاحترام الذي يكنّه الكلّ للأساتذة الشيوخ الذين يباشرون فيها التدريس والذين لا أحد يشكّ في كونهم علماء حقيقيّين في اختصاصهم.

ومُنذ ذلك الحينَ بدأ القدْح يخفُت وبدأ الاهتمام ينصرف إلى مناقشة المسألة في أصلها ؛ فالزيتونيّون أصبحوا يولون الاهتمام بشؤونهم الداخليّة فيطالبون مرّةً أخرى بتحوير البرامج ومناهج التعليم، بل إنّهم استقبلوا، في شهر أبريل من نفس السنة، علي باش حامبة، زعيم الشّباب التونسي، برحاب الزيتونة وصفقوا إعجابًا بمحاضرته وتفاعُلا مع أقواله، والحال أنهم كانوا يسبونه الشهر الماضي[29].

وعندما تطورت تلك الحركة المطلبيّة وانجرّ عنها تدخّل عنيف من قبل السلطات الاستعماريّة تبنّى مناضلو الشّباب التونسي قضيّتهم ودافعوا

---

[29]. راجع في خصوص بجمل حلقات الخصام بين الفريقيْن، التقليديين والحداثيين : ت. العيّادي، *حركة الإصلاح والحركات الشعبية في تونس*(1906-1912)، كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة، سلسلة التاريخ، الجزء xxx، 1986،ص.129 إلى 136.

عنها[30]. وليس ما كنّا نذكر سوى حلقة من بين الحلقات الكثيرة التي سترصّع الحياة السياسية والتي ستكون موازية للصراع ضدّ المستعمر، وهو صراع شارك فيه الجميع بصورة نشيطة حتى الاستقلال.

الاستقلال

بمجرد حصول البلاد على استقلالها وجد مؤسسو الحركة الوطنيّة وقادتها، وهم أنصار الحداثة، أنفسهم منهمكين، بجدّ وإصرار، في بناء الدولة الجديدة وفي توزيع المهامّ.

أسند الفريق الحداثي لأعضائه قيادة قطاعات السيادة، أي الشؤون الخارجيّة والدفاع (الجيش) والداخلية،أي الأمن الحضري (الشرطة)، والريفي (الحرس الوطني)، وقد قُبِل خرّيجو الزيتونة، في جميع هذه القطاعات الحسّاسة، في مستويات ثانوية أو للقيام بوظائف تنفيذيّة، وكذلك كان شأنهم في القطاعات الفنية مثل الفلاحة والصناعة والأشغال العامة والاتصال والمواصلات والصحّة... حيث لم يكن الشبان من ذوي التكوين التقليدي مؤهلين حتى للاضطلاع بمسؤوليات الإطارات الوسطى. فلم يصدر ذلك التوزيع عن توجس خيفة من هؤلاء بل لانعدام الكفاءة عندهم.

لذلك انبنت الدولة دون مساهمة الزيتونيين مما جعل الكثير يحقد عليها حقدا كبيرا من ذلك ما عبر عنه تعبيرا خفيا راشد الغنوشي في حوار مطول حيث يقول : "كان كلّ شيء في ذلك العهد، يدور حول الزيتونة ؛ ولقد كانت الصناعات التقليديّة والأدب التونسي..، بل كانت البلاد التونسية بتمامها وكمالها إنتاجا للزيتونة"[31].ومن البديهي أن يكون هذا التقديم المخالف للوقائع التاريخيّة دليلا على أنّ صاحبه يعيش في عالم توهمي يفصله عن عصره بقرن على الأقل. فالحركة الوطنيّة كانت قد

---

[30]. بن ميلاد وإدريس : مذ.، ص.117.

[31]. F. Burgat, *L'islamisme en face*, *op. cit.* p. 49 et s.

تأسست خارج الزيتونة وبواسطة مناضلين أحرارا قاومتهم الزيتونة ذاتها. كما أنّ الضرورة الملحّة اقتضت الإسراع بتركيز صناعة تنضاف إلى الصناعة التقليدية وأنه لم يكن ولو زيتوني واحد يتوفر على التكوين المناسب لذلك. ومن ثمة فإن تونس الحديثة بنت نفسها دون مساهمة الزيتونيين من الذين كان لهم تكوين كتكوين الغنوشي. ولما كانت عناية قادة الاستقلال قد انصرفت بالخصوص إلى الجانب الاجتماعي من المشكل، إذ كان لزاما عليهم إيجاد حلّ لبطالة الزيتونيين، فإنهم ارتأوا أن يشغّلوهم، وبأعداد وفيرة، في قطاعات مثل العدالة والتعليم حيث ذهب الاعتقاد بأنّ لهم التكوين الأدنى الضروري.

ولم يكن هذان القطاعان، في الحقيقة،ثانويّين بل إن غاية ما في الأمر أن ساد الاعتقاد أنه يمكن الاكتفاء بوضع توجهاتهما الكبرى ثم ترك أمر التنفيذ بأيدي إطارات ذات تكوين تقليدي. والمرجح أن ذلك القرار بدا وكأنه لا مفر منه، ومهما يكن من أمر، فقد كان يبدو له ما يبرره في وقته ولكنه كان قرارا خطير النتائج.

ففي مجال العدالة وقع إصدار مجلّة الأحوال الشخصيّة مُنذ أشهر الاستقلال الأولى بمحتواها الذي لم تعد ثوريّته تغيب على أحد. وقد لاقت، في البداية، تقبّلا سيّئا من طرف القُضاة الذين كانوا تقليديي التكوين، غير أنّهم لم يضعوا أنفسهم خارج القانون بل انصاعوا إلى أحكامها، وإن على مضض، وطبّقوا قواعدها الأكثر وضوحا والأعلى شأنا مثل إلغاء تعدد الزوجات ومنع الطلاق خارج المحكمة... وأمّا الأحكام الأخرى الواردة بالمجلة والتي تتحمّل اللبس وتحتاج إلى تأويل فقد كانت بالنسبة إليهم فرصة سانحة للعودة إلى الفقه الإسلامي، وحرّ المجلّة إليه ؛ وقد اتضح ذلك في المسائل المتّصلة بالطلاق أو النسب، أو الحضانة، أو حالات اختلاف العقيدة في مادة الزواج، أو الميراث، أو في المنازعات الدوليّة.

غير أنّ أيديهم لم تكن طَلْقةً بل كان المشرّع يقظا بصفة دائمة إذ اُضطُرَّ إلى التدخّل في مناسبات عديدة لفرض الحلول الحديثة في شأن مسائل

مخصوصة. ويجمل القول في هذا الصدد إنّ القانون التونسي للعائلة يشكو من تعارض بين الروح الحداثيّة التي تتميّز بها نصوصه وبين التأويل الذي يصدر، من حين إلى آخر، من لدن بعض القضاة التقليديين.

ويقال في التعليم ما قيل في القضاء. فمنذ السنتين الأوليين من الاستقلال اتخذ وطبق القرار القاضي بتعميم التعليم تدريجيا على الأنموذج الصادقي مع إدخال تحويرات طفيفة عليه لا تمس روحه، وذلك في مستوى التعليم الابتدائي والثانوي. فاللغة العربيّة تُدرّس كمادة أساسية ولكنّها لم تعد تدرس بمفردها بل خصّص مكان هام للغات الأجنبيّة التي أدرجت بداية من التعليم الابتدائي. أما برامج الفلسفة والتاريخ والجغرافيا والتربية المدنيّة والدينيّة فقد وقع إقرارها بروح عصريّة متفتّحة على العالم. وبالتوازي مع ذلك شرع في حذف المرحلة الثانويّة بالزيتونة تدريجيا بعد أن تبيّن أنّ الإصلاحات العديدة التي شهدها هذا النظام لم تأت أكلها فلم تبق بذلك إلاّ المرحلة العالية التي تحولت إلى كلية، غير أن انحسار آفاق التشغيل أمام خريجيها جعلها تهجر شيئا فشيئا.

لقد دفع تعميم التعليم إلى انتداب الزيتونيين بأعداد كبيرة ليكونوا معلمين بالابتدائي أو أساتذة عربية وتربية دينية في المدارس والمعاهد الثانوية، وساد الاعتقاد عندها أن ذوبانهم في جمهور المدرسين سيفقدهم القدرة على تبليغ مشروعهم المجتمعي إلى الأجيال المقبلة. غير أنّهم قد تعاملوا في هذا القطاع كما تعامل القضاة مع مجلّة الأحوال الشخصيّة حيث كانوا يتحيّنون الفرص للرجوع بأحكامها إلى حيز الفقه الإسلامي. فالأساتذة، خرّيجو الزيتونة، كانوا ينزعون إلى تطبيق البرامج الجديدة بروح تقليديّة. على أنه لا ينبغي علينا أن نعمم لأنّ عددا كبيرا من أولئك الأساتذة كانوا يشرحون النصوص المدرجة في البرامج، وهي عادة لمؤلّفين مستنيرين، ويعلّقون عليها دون تحريف مقاصدها، إلاّ أنّ أعدادا أخرى منهم كانت تتصرف تصرّفا سيئا إزاءها، فيستغلّون تلك النصوص نفسها لتمرير آرائهم وبثّها بين صفوف التلاميذ مما تسبّب في وجود حيوب من التشدد وحتى من التعصب

في بعض المعاهد. وقد يكون ذلك حدث من حراء ما قام به بعض المعلمين وأساتذة التعليم الثانوي والمفتشين وحتى موظفي الإدارة. وكان يمكن أن يبلغ هذا المنحى إلى التزمت حدّا من الخطورة لولا يقظة السلطة السياسيّة وهي اليقظة التي جعلت هذا النظام قابلا للبقاء مع أن توازنه كان غير مستقر.

الانحراف

انضاف في أواخر الستينات إلى انعدام الاستقرار في المجال التربوي انعدام الاستقرار في المجال السياسي.

فنظام الحزب الواحد والفكر الواحد وعبادة الشخصية كان بدأ في التراجع، إذ أخذت المعارضة الديموقراطيّة والحركات اليساريّة تزبجر هنا وهناك، من ذلك ما شهدته حركة "آفاق" وهو عنوان الجريدة السرية التي أصدرتها من سنة 1962حتى سنة 1968 أهم حركات المعارضة في ذلك الحين. لا ريب أن تلك الحركة ضعفت بفعل صراع إيديولوجي داخلي. فجزء منها أغرتْه أفكار أقصى اليسار وانخرط في الماويّة التي شهدت آنذاك نجاحا في أوروبا. وأمّا الجزء الثاني فقد بقي وفيّا لمثل التقدّم والديموقراطيّة، ولما كان يرفض الماويّة أُجبر على الانسحاب من الحركة، أو وقع تهميشه. غير أنه على الرغم من ذلك الانحراف فإن الحركة الديمقراطية والاشتراكية ظلت مؤثرة على الساحة السياسية وحاضرة خاصة بالجامعة.

وقد هال السلطة السياسية ما جرى بفرنسا حيث سرت عدوى الاحتجاج الطلابي في مايو 1968 إلى المجتمع الفرنسي برمته فقررت استعمال العنف فكانت الإيقافات بالمئات وكان التعذيب وكان بعث محكمة أمن الدولة السيئة الذكر وكان الحكم على عديد العشرات من المناضلين بأحكام قاسية.

وكان الاتحاد العام التونسي للشغل قد أعرب قبل ذلك، سنة 1965، عن رغبته في استقلاله عن السلطة فوقع إيقاف زعيمه الحبيب عاشور لأسباب ملفقة.

ثم إن حركة الاحتجاج قد بلغت بعد سنوات صفوف الحزب الواحد ذلك أن مؤتمر المنستير لسنة 1971 غيّر القانون الداخلي للحزب وأعاد العمل بنظام انتخاب الديوان السياسي وانتخب قيادة مثل "التحرريون" الأغلبية فيها.

وعندها تغلب عند بورقيبة وهو "المستبد المستنير" الاستبداد على الاستنارة، من أجل استعادة السيطرة على الحزب، وعلى الشباب، وعلى الشارع. فألغيت بالخصوص قرارات مؤتمر المنستير بمؤتمر آخر انعقد رمزيا في المدينة نفسها بعد ثلاث سنوات. ولبلوغ ذلك الهدف كان لابد من الإقدام على تنازل لفائدة القواعد التي كانت في جزء هام منها موطرة من قبل معلمين من أصل زيتوني. وترضية لهم دعي المجلس الأعلى للتربية قبيل مؤتمر المنستير الثاني إلى اجتماع طارئ ليقرر مضاعفة التوقيت المخصص للتربية الإسلامية فضلا عما كان اتخذ بواسطة قرارات إدارية داخلية من إجراءات كُلّف بمقتضاها أساتذة التربية الدينية بتدريس التربية المدنية على الرغم من كونها مادة أبعد ما تكون عن مجالهم المعرفي وعن منزعهم الإيديولوجي، وأفضى ذلك كلّه إلى تثليث توقيتهم مع ما صحب ذلك من ازدياد تأثيرهم الإيديولوجي على الشباب.

وخلال هذه الفترة الممتدة من 1970 إلى 1975 كانت مواد التاريخ والجغرافيا والفلسفة تدرس بالمعاهد من قبل تونسيين من ذوي التكوين العصري أو عند الاقتضاء من قبل متعاقدين فرنسيين، ثم إنها عربت فترتب عن ذلك تسريح المتعاقدين وتكليف التونسيين الذين لم يكونوا قادرين على تعريب درسهم في بعض أسابيع بمهام ثانوية وتعويضهم بمدرسين دونهم تأهلا (من حاملي الباكالوريا أو باكالوريا زائد واحد،

الخ...) أو بزيتونيين قدامى درسوا في بعض جامعات الشرق وقد كانوا أشدّ ميلا من زملائهم ذوي التكوين الغربي إلى الرؤى العروبية أو الإسلامية.

لقد كان قرار التعريب قرارا مشروعا وكان يمكن تفادي ما أنتجه من آثار سلبية لو لم يتخذ لأسباب سياسية على عجل ولو خطط له بتدرج وكلفت الجامعة التونسية بإعداد الإطار التعليمي الضروري. والحقيقة أن مضمون الدرس هو أهم ما ينبغي أن يعنى به بالنسبة إلى المواد المذكورة أكثر مما يعنى بتوقيته ولغته وبتكوين مدرسيه، ذلك أن التقهقر التدريجي لفائدة الإتجاه المحافظ سيتم بواسطة اختيار ذلك المضمون ووضع المتن المدرسي وانتقاء المؤلفين وانتخاب النصوص.

وفي مادة الفلسفة آل الأمر بجميع الفلاسفة غير المسلمين إلى معاملة سطحية حين لا يقع تجاهلهم كلّيًا، ونفس الكلام ينسحب على الفلاسفة المسلمين النيّرين، وفي المقابل أصبح الغزالي هو الممثّل للفكر الفلسفي وهو الذي له حظّ الأسد دون سواه إن لم يكن من تابعيه أو مريديه أو ممّنْ لفّ لفّه، بل إن التفريق التقليدي والمتعارف عليه بين الفلسفة العامة والفلسفة الإسلاميّة لم يعد له وجود ولا ذكر، لأنّ هذه قد التهمت تلك وابتلعتْها ابتلاعا. وإذن فقد آل الحال بمادة الفلسفة إلى أن تتحوّل -حين علمها مدرسون لم يتلق جزء هام منهم التكوين الملائم- إلى مادّة هي إلى اللاهوت أقرب منها إلى الفلسفة.

وأمّا تدريس مادتيْ اللغة الفرنسيّة والإنجليزيّة فلم يعد فيه مكان لـ"مونتسكيو" و"روسو" أو "لوك"، وإنما اقتصر الأمر على تلقين اللغة استنادا إلى مقتطفات اقتُطِعت من جرائد يوميّة تتناول مواضيع تافهة بدعوى أننا في حاجة إلى اللغة الأجنبية باعتبارها وسيلة لتعليم العلوم وليس لتعليم الثقافات الأجنبية.

وأمّا التربية المدنيّة فقد أُفرغت من جوهرها فلا أثر يذكر لا للديمقراطيّة ولا لحقوق الإنسان بل لا حديث عن آليات حمايتها أو النظريّات والمبادئ التي تعتمد لها أسُسًا وأصولاً.

وأمّا دروس التربية الإسلاميّة فقد غابت فيها الحركات الإصلاحيّة كلّها وأضحى كلٌّ من محمد عبده وجمال الدين الأفغاني والطاهر الحدّاد...، من النكرات، والحديث عن الروحانيّات أساسه التقتير، والكلام في الفقه والسياسة إسهاب وتكثير، كما يجد المرء، في الكتب المُقرّرة، عودة العقوبات البدنيّة إلى الظهور من جديد، ويكتشف أن الأحكام الفقهية الأكثر رجعيّة تدرس على حساب المستحدثات الكبرى الواردة بمجلة الأحوال الشخصية. فقد أصبح يدرس للناشئة أنه بإمكان الزوج طلاق زوجته في أي وقت رغما عن كلّ حركة تحرير المرأة وأنه بإمكانه أن يضربها رغم وجود قانون يعاقب مقترف مثل هذه المخالفة[32]. كما أننا نجد -على الرغم من الدستور الذي قام عليه النظام الجمهوري- أن الخلافة هي النظام الشرعي الوحيد، وأنّ الذي لا يطيع الخليفة هو بمثابة الكافر، وأنّ الديمقراطيّة هي مما يجب تجنّبه لأنّها مذهب أجنبيّ غريب عن حضارتنا[33] ومخالف للإسلام[34] ؛ بل لقد ذهب الأمر إلى أبعد من ذلك حيث تعلمت الناشئة أن الجهاد واجب مقدس وأن أسرى الحرب مآلهم العبودية[35]، وأن من ينكر وجوب الصلاة فهو مرتد وأن الواجب فيه أن يقتل شأن كل مرتدّ[36]، ويُتّجه بالنقد إلى فلاسفة الغرب المعاصرين نقدا تحقيريّا ساخرا في جملة أو جملتيْن ؛ فهم كفّار (برتران روسل)، وهم صهاينة (ج.ب.سارتر)،

---

[32]. كتاب التربية الإسلامية ؛ السنة الرابعة ثانوي، ط. 1988.

[33]. كتاب التربية الإسلامية، السنة الخامسة ثانوي، ط.1988، ص.39، وتحتوي الطبعات السابقة نفس الكلام مع اختلاف في الصفحات.

[34]. نفسه، ص. 73.

[35]. نفسه، ص. 124 إلى139.

[36]. نفسه، ص. 170.

وغير ذلك ؛ مع التنبيه بتجنّب قراءة مؤلّفاتهم[37]، كما يتّجه النقد إلى الشيوعيّة والرأسماليّة لا على أساس نقد موضوعيّ لهذا النظام أو ذاك بل لغاية الوصول إلى نتيجة أنّ أفضل نظام اقتصاديّ واجتماعيّ هو النظام الإسلاميّ وهو طرح يهدف بدوره إلى جعل الإسلام سياسة وليس دينا، ثم إنّ تاريخ الإسلام يُقدّم على أنّه المثال الأمثل وبهالة من التقديس والتعظيم.

وأمّا تدريس الأدب العربي في البلاد التونسيّة في هذه الفترة الانحرافيّة التي نتناولها فإنّ مؤلّفي النهضة البارزين كطه حسيْن، أو قاسم أمين..، قد لاقوا الغبن والإهمال ليُفسح المجال أمام كتّاب هم أقلّ التزاما بقضايا أمّتهم ؛ فمن ذلك أنّ الأمثلة المقدّمة للبرهنة على القواعد اللغوية سواء تعلّق الأمر بالنحو أو التصريف أو الصرف، قد أُخذت من نصوص ذات صبغة دينيّة وذلك لأنّ تحرير كتب اللغة والنحو في اللغة العربية يخضع، أيضا، إلى نفس النيّة والتصميم الذي تخضع إليه الكتب الأخرى، أي إلى تدعيم النزعة الإسلاميّة السياسيّة في عقول التلاميذ[38]. ويجمل القول أنّ المؤسسات التعليمية العموميّة قد اشتغلت طيلة عشرين سنة وكأنّها مدارس لتكوين إطارات إسلامية.

ولم يكن اختيار سياسة التعليم على هذا النحو، خلال النصف الثاني من السبعينات، من باب الصُّدَف أو الاعتباط بل كان الهدف من إقراره وتطبيقه واضحا جليّا متمثّلا في تسريب حُقَن من المذاهب الإسلاميّة والعروبيّة قصد جعلها دروعا واقيّة من أفكار أقصى اليسار، التي كانت رائجة في الأوساط الطلابية.

---

[37]. كامل كتاب التربية الإسلاميّة، السنة السادسة ثانوي، ط. 1988.

[38]. نورد في هذا الصدد مثالا من الأمثلة العديدة : في كتاب السنة الرابعة ابتدائي، ط.1988، فمثال الكرم هو في المساهمة في بناء جامع، ص.116، ومثال التكافل فهو في تعاون المؤمنين لبناء جامع آخر (ص.14) وتصريف الأفعال يعتمد المثال فيه على جملة حول فرض إيتاء الصلاة (ص.24)، أو بالرجوع إلى الله (من ص.129إلى ص.163)، أو فريضة الحجّ (ص 104 إلى 106) إلى غير ذلك وهو ما نجده في جميع البلدان الإسلاميّة تقريبا.

والحقيقة أن إمكانية انزلاق تونس في المعسكر الشيوعي كانت منعدمة. فسياسة تعميم التعاضد قسريا التي وقع انتهاجها في نفس الفترة تقريبا قد عطّلت الاقتصاد وشلّتْ دواليبه وأدّت إلى ردود فعل رافضة من قبل المواطنين، وبالتالي فمن باب أولى وأحرى أن تكون ردود الفعل أشد ضراوة إن ذهب الأمر إلى حدّ بناء اقتصاد يتّخذ النمط السوفياتي نموذجا ويعتمد على التعميم الكلي للنظام التعاضدي. وإذن فقد كان الخطر الشيوعي غير وارد البتّة، وما ظاهرة الماويّة التي كانت شعاراتها تُرْفَع من طرف بعض المئات من الطلبة إلاّ مجرّد تململات منحصرة في حدود ساحات بعض الكلّيات والفضاءات الجامعيّة.

إن أصل الداء يعود في الحقيقة إلى أن هؤلاء الطلبة مسوا بما كان ينبغي أن لا يمس، إذ تجاسروا في مناشيرهم على اعتبار بورقيبة "الكوميدي الأكبر" وعلى أن يكتبوا في ملصقاتهم أن "لا مجاهد أكبر غير الشعب". لقد كان ذلك جريمة قدح في الذات الملكية ؟ إنها جريمة لا تغتفر ؟ ذلك أن شخص القائد في الأنظمة القائمة على النفوذ الشخصي فوق كلّ شيء وبالتالي فإن النظام يمكن أن يتحالف مع الشيطان ما لم يتطاول على شخص الرئيس الموقر !

ولم يكن إسلاميو تلك الفترة إلاّ جمعا صغيرا من التقليديين ورثة كل التركة الثقافية التي خلفها شيوخ الزيتونة بما في ذلك جرعة لا بأس بها من الانتهازية، وقد تفطنوا إلى أن يقوموا بدور هذا "الشيطان" الذي يحترم الرئيس فإذا بالنظام -وهو الذي دأب حتى تلك الفترة على مراقبة كلّ الجرائد دون استثناء -يرخص سنة 1972 في صدور "المعرفة" ثم "جوهر الإسلام" ثم "المجتمع" وهي صحف توجهها الأصولية الإسلامية اعتقادا منه أنها لا تشكل أي خطر ما دامت لا تتعرض بالنقد لا للرئيس ولا لنظام الحزب الواحد.

ليس الترخيص في إصدار جريدة إلا تسليما بحرية من الحريات واعترافا بحق من الحقوق، أما اصطناع معارضة من أقصى اليمين في وقت يسجن فيه

طلبة من أقصى اليسار فتلك معالجة لمشاكل سياسية بوسائل أمنية وطرق انتهازية في حين أن الحوار الديمقراطي كان أعدل وأنجع مسلكا، إلاّ أن النظام رفضه لأنه كان مناقضا لطبعه.

ثم إن تلك الاستراتيجيا قد تحوّلت -اضافة إلى اعتمادها تحريفا وظلما- إلى أمر يهدد المستقبل عندما سحبت على المجال التربوي إذ لا يمكن المس بهذا المجال الحساس دون خسائر فادحة. فما تجرعته البرامج والمتون المدرسية من مضامين محافظة في بداية السبعينات ما فتئ أن أعطى ثمره المر مع نهاية تلك العشرية نفسها. وهنا ارتكب بورقيبة -وهو الذي كانت له أحيانا مواقف دالة على عبقرية- أفدح الأخطاء التي ارتكبها في ثلاثين سنة من الحكم. لقد أراد أن يقوم بدور الساحر فانقلب سحره عليه وخسر الرهان. ذلك أنه سعى إلى محق معارضة ديمقراطية، شهدت والحق يقال، انحرافا يساراويا ولكنه انحراف لا يهدد المجتمع ولا الدولة، فإذا به يخلق معارضة أصولية لم تكن موجودة حتى تلك الأيام.

وينبغي أن نضيف مع ذلك أن تطبيق تلك السياسة قد تجاوز -ولا ريب- الحد الذي أراده بورقيبة ولا سيما أنه لم يعد قادرا على الحكم ولا على مراقبة قراراته بفعل إرهاق التقدم في السن والمرض في السنوات الأخيرة من عهده مع التشبث بالبقاء فيه. وصادف أن وُجد منفذون متحمّسون ذهبوا بتلك القرارات إلى أبعد ما يكون سواء كان ذلك عن ديماغوجية أو عن حسابات شخصية إذ الانزلاق في مثل هذه الاختيارات السياسية من أيسر ما يكون.

وفعلاً، فلم تمض بضع سنوات على تطبيق هذا النظام التربويّ حتّى شهدت الساحة ولادة الحركة الأصوليّة، بل أصبحت، في سنوات قليلة أخرى، قويَّةً مهمّةً، وخصوصا عند شباب الجامعة، والحال أنْ لا شيءَ يبرّر ذلك الظهور لا من حيث الحالة الاجتماعيّة ولا من حيث الوضع الاقتصاديّ ؛ وبالتالي فإن المدرسة هي وحدها القادرة على تفسير مثل هذه الوقائع السياسيّة الكُبْرى.

قد يوجد من يعترض على هذا التحليل بحجة أن ظهور الخميني على الساحة السياسية في أواخر السبعينات وما حققته الثورة الإيرانية من نجاحات عاملان قد أديا إلى ميلاد الحركة الأصولية في مجموع ربوع العالم الإسلامي وأن الشبيبة التونسية ما فعلت سوى أنها سايرت هذا الاتجاه العام. إن هذا الاعتراض يجانب الصواب؛ إذ ينبغي علينا أن لا ننسى أنّ الحركة الحداثيّة قد كانت لها في تونس جذور عميقة تتجاوز القرن قضّته في العمل والإنجاز وأن التقليديين همشوا أقصى حدود التهميش، ناهيك أن حركة الإخوان المسلمين التي بلغت في ذلك الوقت الخمسين من العمر في الشرق الأوسط لم يكن لها في تونس من وجود فقد انطفأت نار التقليديين وكان لابد لها من قوة الدولة لتخرج من تحت الرماد وتشتعل من جديد وكان لابد لها من الدور "المضاعف" (كما يقول الفيزيائيون) الذي تقوم به المدرسة لتكون لها الأهمية التي كانت لها.

على أنّنا لا نزعم سحب هذا التحليل على سائر البلدان العربية، لأنّه مؤسس على الخصوصيّة التونسيّة، ولأنّ لكلّ بلاد مميّزاتها وظروفها التي تجعلها متفرّدةً عن غيرها.

غير أنّ الباحث يمكنه، وقد توصّل إلى إيجاد رابطة واضحة بين برامج المدارس والعقليّة السائدة لدى الشباب، أن يستنتج أنّ سياسة التعليم هي، في مجموع العالم العربي، أحد أهمّ العوامل التي جعلت موجة الأصوليّة تتدفّق وتنتشر، وبالتالي فإنّ إجراء تحويرات على التعليم هو إحدى الإمكانيات العلاجيّة الناجعة للخروج من الأزمة.

الأصولية والتعليم في البلدان العربيّة

عرفت جميع البلدان العربيّة، كلٌّ حسب أوضاعه الخاصة، نوعا من التلاعب بالنظام التربوي الناشئ عمّا يمارسه التقليديّون من ضغوط أو مناورات. وقد كان، في أغلب الأحيان، ثمرةً لسياسة غوغائيّة أو نتيجةً

لِعَدَم الوعي بأهمّية الرهان وسوء تقدير لخطورته، وربما كان الوضع الحالي نتيجة العوامل جميعها متضافرةً.

وعند النظر في الأنظمة التعليميّة والتربويّة العربية يكتشف الباحث وجود عدد من العوامل تذكّرنا بتلك التي رصدناها في البلاد التونسيّة. وتمثّل وضعيّة الزيتونة، بالخصوص، تشابها في جميع الأوجه، مع تلك التي عليها كلٌّ من الأزهر بالبلاد المصريّة، والقرويين بالمغرب الأقصى.

فجامعة الأزهر المصريّة قد ضيّعت على نفسها، هي أيضا وكنظيرتها الزيتونة، فرصة تحديث نفسها لأنّها، بفعل روحها التقليديّة، قد قاومت جميع المحاولات التحديثيّة التي اتخذتها السلطات السياسيّة المتلاحقة في الفترة المتراوحة بين سنتيْ 1805 و1952[39].

وليست هذه الحالة المستمرّة التي ميّزت كلاّ من البلدان الثلاثة، مصر وتونس والمغرب، مقتصرة عليها دون سواها بل إنّها تمثّل القاسم المشترك الذي يشمل سائر البلدان العربية. وهو وضع لا يبشّر بخير.

منذ سنة 1996 بدأ المعهد العربي لحقوق الإنسان، الذي مقرّه بتونس، في إنجاز دراسة حول موضوع "التربية وحقوق الإنسان" من خلال البرامج والكتب الرسميّة المقررة في اثنيْ عشرة بلادا عربيةً انخرطت جميعها في الآليات العالميّة المتّصلة بحقوق الإنسان.

والتقارير الوطنيّة المتوفّرة إلى الآن والواردة من البلدان المعتمدة في الدراسة، تثبت أنّ أشكال التعليم المخالف لحقوق الإنسان موجودة في جميعها حتى ولو إن اختلف تواترها وتفاوتت خطورتها من بلد إلى آخر. ولأنّنا لسنا بصدد تقديم دراسة مُقارَنة ولا حتّى رسم جدول شامل فإنّنا سنكتفي، في هذا الصدد، باستعراض بعض النماذج المعبّرة في إبانة والكاشفة في تجلٍّ.

---

[39] Cf. M. Zeghal, *Gardiens de l'islam, les ulémas d'Al-Azhar dans l'Egypte contemporaine*, Presse de Sciensces politiques, Paris, 1996, p. 59-60.

ففي الكتب الدراسية الموجّهة إلى التلاميذ بالسودان يكتشف المرء الحضور المكثّف لـ"الجهاد" والتأكيد والإلحاح عليه، ولئن كان ذلك تفسّره أوضاع الحرب التي تدور رحاها بين المسلمين وغير المسلمين والتي مضت على اندلاعها سنوات عديدة، فإنّه لا يبرره خاصّة وأنّه يرد في إطار تمجيد العنف والتذكير المستمرّ بأحكام الفقه المتعلّقة به[40].

ويدور الحديث في المتون المدرسية المصرية عن التسامح، ولكنّ ذلك يكون مشفوعا بالقول إنّ الإسلام هو الدين الحقيقيّ الوحيد[41]، كما يرد ذكر المبدأ الفقهي الخاصّ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع إضافة تفسير يتحدّث عن مقاومة المنكر، أو الشرّ، بالكلام وبالفعل، وهو ما يمثّل تبريرا لا يكاد يخفى للعنف الممارس من قبل بعض جماعات الأصوليين ضدّ الدولة والأشخاص[42].

وأمّا المرأة فإنّها تظهر دائما في وضعيّة دونيّة بالنسبة إلى الرجل، فالأمّ في المطبخ والأب في المكتبة[43]. ولا يقتصر الأمر على واقعة اجتماعية بل يتعلق بقاعدة دينية ناهيك أن كتابا يمنيّا يذهب بالأمر إلى أبعد من ذلك إذ يذكّر بالقاعدة الفقهية التي تعتبر أن طاعة المرأة لله عزّ وجلّ، أي إسلامها، غير مقبولة ما لم تشفع بطاعتها لزوجها وعلى هذا النحو تكون صلاة الزوجة غير مقبولة يوم يكون زوجها غاضبا عليها وهو ما يوجب عليها طاعة دائمة[44].

وأمّا التقديم التمجيدي لتاريخ الإسلام فلا يقتصر وجوده، في جلّ البلدان العربية، على كتب مادة التربية الدينيّة بل نجده مبثوثا في الكتب

---

[40]. راجع بالخصوص : التربية الإسلاميّة، السنة الثالثة من التعليم المتوسط ص.8،15؛ 37، 40، وكتاب السنة الخامسة، ص.83، إلى غير ذلك..

[41]. راجع كتاب التربية الإسلامية . الصف الثاني إعدادي ص 40.

[42]. تقرير المعهد العربي لحقوق الإنسان : تقرير حول مصر ص. 39 راجع أيضا في خصوص نقد الكتب المدرسية المصرية ن. ح. أبو زيد : نقد الخطاب الديني ط سينا، القاهرة، 1992، ص. 104.

[43]. كتاب القراءة المصري السنة الأولى ابتدائي، ص.28 و30.

[44]. كتاب التربية الإسلامية -إعدادي- الصف الثالث، ص. 37 .

المقررة لمواد أخرى، ولنكتفي للدلالة على ذلك بهذه الفقرة الواردة في الكتاب المغربي المخصص لدراسة قواعد اللغة العربية[45] والتي جاء فيها ما يلي : " كان هارون الرشيد فصيحا كريما هماما ورعا يحج سنة ويغزو سنة وكان أديبا فطنا حافظا للقرآن الكريم، كثير العلم، سليم الذوق، صحيح التمييز، حريصا في الحق..."

وإذا علمنا أن هارون الرشيد الذي كان فعلا من كبار الخلفاء العباسيين لم يكن وليا صالحا (كما تشير إلى ذلك كثرة الجواري عنده وسهرات الأنس) ولا حاكما عادلا (كما تشير إلى ذلك في جلاء طريقة معاملته للبرامكة)، إذا علمنا ذلك وقفنا على المسافة الفاصلة بين الواقع التاريخي والصورة المثلى التي تقدم عنه.

والمتون المدرسية المغربية شأنها شأن المتون الأخرى في البلدان الإسلامية تعلم الناشئة وتبرر لهم العقوبات الجسدية التي جاء بها الفقه بدءا من الجلد بالسوط حتى الرجم[46]. ومن مفارقات الأمور أن يقع في مدارس الدولة تعليم قواعد تدرّس على أنها من صميم الدين الإسلامي في حين أنها -كما سبق أن رأينا- ليست من صميمه وإنما هي تقاليد قديمة أصبحت الآن منافية لقوانين البلاد وممارستها. فلو اقتصر الأمر على تعليم تلك التقاليد في بعدها التاريخي ووضعت تحت مجهر الفكر النقدي لتفسير الأسباب التي جعلت المشرع الحديث يتركها لكان في ذلك غنم يتيح للتلميذ أسباب الاندماج في وسطه الاجتماعي وتهيؤه إلى قبول قيم الحداثة دونما انسلاخ عن ثقافته الأصلية. غير أن الأمر لا يجري هنا إلى هذا المعنى بل أن المتن المدرسي يؤكد في وضوح[47] أن الحرية لا يسمح بها إلا متى لم تتعرض للشريعة وأن العقل أو قل الفكر النقدي لا بد أن يلتزم بحدود الشريعة وهي حدود لا مجال لنقدها[48].

---

[45]. المدرسة الأساسية، السنة الثامنة، ص. 175.
[46]. انظر كتاب التربية الإسلامية للسنة الثانية من التعليم الثانوي، طبعة 1996، ص. 85 وما يليها.
[47]. التربية الإسلامية، السنة التاسعة من المدرسة الأساسية، 1996.
[48]. انظر المتن المدرسي المغربي بعنوان الفكر الإسلامي والفلسفة، 1996.

إن أغلب المتون المدرسية تستخدم استخداما هدفه أن يجعل التلميذ يعيش في "وسط إسلامي" يحيط به من كلّ جانب إذ نجد على سبيل المثال في كتاب القراءة للسنة السادسة من التعليم الأساسي بالمغرب وهو مبدئيا كتاب لغة وليس كتاب تربية إسلامية، أن محاور الدروس الأولى تقدم على النحو التالي : الدرس الأول : آيات قرآنية. الدرس الثاني : أخلاق وآداب وأحاديث نبوية. الدرس الثالث : "أنا مسلم". الدرس الرابع : الإسلام والشورى. الدرس الخامس : آيات قرآنية. الدرس السادس : أفضل صائم، الخ[49].

وبوجه عام فإن التعليم في البلدان العربية والإسلامية من شأنه أن يهيئ بطبعه الظروف الملائمة لتنامي الأصولية[50] وهو في حاجة إلى أن يخلّص من كل العناصر المناقضة لحقوق الإنسان وأسس الدولة الحديثة عسى أن تستطيع المدرسة في آجال متوسطة المدى المساهمة في تخليص المجتمع من الأصولية الدينية بفضل إصلاح جذري يدخل على النظم التربوية إصلاحا سماه عبده الفيلالي الأنصاري "تقويم الأعماق"[51].

في سبيل الإصلاح التربوي

إن غاية النظام التربوي تأمين "تنشئة المواطن" وإعداد الشاب في ذات الوقت للارتقاء إلى الجامعة أو إلى مسالك التكوين المهني لذلك كان من الضروري تدقيق المفاهيم وتأكيد الاختيارات السياسية تأكيدا واضحا فيما يتعلق بمسائل جوهرية شائكة مثل الهوية واللغة والدين رفعا لكل لبس يمكن أن يخيم على الروح التربوي.

---

[49]. كتاب القراءة العربية السادسة أساسي.

[50]. في نقد كيفية تدريس التاريخ بالجزائر انظر : أعمال ملتقى تدريس التاريخ 26-27 فبراير 1992. مركز البحوث في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران 1995.

[51]. A.F. Ansary, « Entre foi profonde et lucidité assumée », in *Prologues*, Casablanca, (1997), p. 6

الهوية

يحتاج الإنسان بما هو كائن "مدني بالطبع"، كما يقول ابن خلدون، إلى الإحساس بالاندماج داخل المجتمع وبالتالي وجب أن يكون الانتماء الوطني انتماء لا وهم فيه حتى لا يكون مصدرا للشعور بالخيبة، انتماء لا تطاحنيا حتى لا يكون منبعا للعنف بل الواجب فيه أن يكون مطابقا للواقع والحقيقة. وهذه المسألة تطرح إشكالا بالنسبة إلى مجمل العالم الإسلامي وخاصة بالنسبة إلى العالم العربي ذلك أن أسبابا سياسية جعلت الإيديولوجيا الإسلامية والعروبية تنتشر في الرأي العام وفي المدارس أحيانا وهو أمر يشكل سببا خطيرا من أسباب التوتر.

فالأكيد أن الوحدة السياسية الإسلامية خرافة إذ من الوهم الجلي الأمل في أن تجتمع يوما ما في صلب وحدة سياسية بلدان مختلفة عن بعضها البعض أشدّ الاختلاف وأبعد ما تكون عن بعضها البعض، مثل افغانستان والسينغال. فكلمة "أمة" أو "جماعة المؤمنين" التي دلت على العدد القليل من المسلمين الذين التفوا حول الرسول بالمدينة، لا يمكن أن تكون لها اليوم تبعات سياسية ذات بال. لذلك فإن حدود الأمة اليوم إنما هي حدود تمر "بحدود القلب وحده" كما يقول محمد الطالبي[52] ذلك أن الإسلام ليس حزبا، ولا هو جنسية، وهو دين، كما أنه ليس هوية.

أما فيما يتعلق بالوحدة العربية فقد اعتبرها البعض منذ حزب البعث وجمال عبد الناصر، هدفا ذا أولوية وقابلا للتحقق المباشر، وقد بينت التجربة خطأ ذلك التصور ويبدو أن حرب الخليج قد خلصت أغلب الناس من أوهامهم إذ أفصحت عن وجود أمم داخل العالم العربي، وأن

---

[52] M. Talbi « Une communauté de Communautés », in *Islamochristiana*, Rome, n°4, p. 11

لتلك الأمم مصالحها الخاصة أو كما يقول البعض "أنانيتها الخاصة" حتى أن من كان أشدّ المنتصرين للوحدة العربية بالشرق الأوسط أصبح يسلم ببعد الهدف المنشود وبأن أول الواجبات اليوم إنما هو تحقيق التلاحم الداخلي أو التنمية في إطار تلك الأمم أو قل تلك "الأمم الصغرى" القائمة[53].

لقد أصبح من الواضح الآن أن مشروع الوحدة السياسية العربية مشروع يعسر إنجازه في الوقت الحاضر، وبذلك فليس للمدرسة أن تدعو له أو أن تقف ضده إذ أن ميزتها الأولى الحياد السياسي. فالطفل الذي يربى في تونس على الانتماء إلى الأمة التونسية يمكن أن يكون قادرا عندما تسمح الظروف، على تقبل فكرة الوحدة العربية وحتى العمل من أجل تحقيقها وسيكون إقباله عليها إقبال الوعي والتبصر لا إقبال الانفعال والأهواء الجياشة، وفي انتظار ذلك فإنه سيكون مرتاحا إلى كونه تونسيا دون أن يلحقه من ذلك أي إحساس بالحرمان.

غير أن تدريس التاريخ ظل في مجموع البلدان العربية واقعا تحت تأثير وجهة النظر التي نشرتها المدارس الدينية منذ أكثر من ألف سنة حيث يعتبر كلّ ما سبق الإسلام جاهلية أو قل "عهد الجهل" أي ضربا بدائيا من ضروب ما قبل التاريخ الذي لا نفع فيه، وحيث تعتبر كلّ الحضارات غير الإسلامية حضارات أجنبية معادية للإسلام بدرجات متفاوتة.

وعلى هذا النحو فإن الشباب التونسي الذي احتضنته المدارس في الفترة التي سميناها فترة الانحراف لم يكد يعرف حنبعل ولا آثار القديس أوغستين Saint Augustin ولا حتى مجرد وجوده، كما أنه ينظر إلى ما سبق الانتشار الإسلامي على أنه تاريخ غريب عنه.

---

[53]. الأنصاري، *بنية الثقافة السياسية والسلوك السياسي العربي*، في المنتدى، عمان عدد 126 مارس 1996.

تم إن هذا الفتح يعرض على الدارسين عرضا تمجيديا وحدانيا فهو لا يقدم باعتباره حدثا تاريخيا له ظروفه وملابساته، بل هو الفتح المبين بانتصار المسلمين على الكفار أو قوى الخير على قوى الشر ناهيك أن مقاومة البربر والكاهنة وجنودها ضد الاجتياح العربي يلفها الصمت أو تعرض عرضا محتشما حتى لكأن الأمر يتعلق بشيء مخجل.

أما المرحلة الموالية أي تاريخ تونس الخاص فهي ضائعة في تاريخ الإمبراطورية الإسلامية فلا يعرف شيء عن خير الدين ولا عن عهد الأمان ولا عن كل حركات الإصلاح التونسية التي شهدها القرن التاسع عشر.

وقد كان يمكن أن يعتبر هذا الوضع مجرد تعسف على الحقيقة التاريخية لا تأثير يذكر له في توازن الناشئة النفسي، لو كانت تونس مقاطعة من دولة إسلامية أو عروبية. ولما لم يكن الأمر كذلك فإن الطفل يربّى على روح القومية العربية الإسلامية ليعيش عند التخرج من المدرسة "واقع الوطن التونسي" ومعالم شاخة دالة على إنجازات دول الأغالبة والفاطميين والحفصيين والبايات... وهو ما يشكل عاملا من عوامل انفصام الشخصية.

ليس الكلام هنا لمناهضة العروبة و الإسلام، بل إن كلّ ما في الأمر انه يجب أن نتجنب التنافر بين المدرسة والمجتمع وأن نحقق الانسجام بينهما. ويوجب ذلك على التلميذ التونسي أن يسترجع ماضيه وأن "يوطن" تاريخه ويستعيد امتلاك مجد قرطاج وجلال حضارة تونس خلال القرون الأولى من الميلاد حتى وإن كانت تونس تسمى في ذلك العهد ولاية رومانية، لكنها كانت ولاية لها استقلالها الداخلي الواسع ومنجزاتها الحضارية الخاصة، فذلك أحفظ له من أن يحتقر بلاده كما يفعل ذلك بعض الشباب الذين تلقوا تكوينا مغرقا في الإيديولوجيا. وبديهي أنه ينبغي إلى جانب ذلك أن لا ننسى ما يجب أن يحظى به الإسلام واللغة العربية من مكانة متميزة في النظام التربوي -بل إنه على المدرسة أن تغرس في الناشئة الوعي بالانتماء إلى الحضارة العربية والإسلامية في غير محق للشخصية التونسية.

وبيّنٌ أننا نتحدث عن تونس باعتبارها مثالا سقناه ولكن ما قيل في شأنها يقال في شأن كلّ البلدان الإسلامية التي يقضي الواجب على كلّ واحد منها أن يستعيد تاريخه الخاص. أما تعليم الدين فالواجب فيه أن يستلهم هذا التوجه نفسه.

الدين

بينا في الفصلين السابقين كيف أنه يمكن التوفيق بين الإسلام، الذي تعاد قراءته وتأويله، وبين التصورات الحديثة للقانون والدولة. والحال أن هذا التوفيق، حتى وإن كان لم يصل إلى مستوى البلورة النظرية و لم يعلن عنه بوضوح، يشكل الأساس، الضمني ولكن الأكيد، الذي تقوم عليه الدول الحديثة.

ففي كلّ الدول الإسلامية ما عدا دول الخليج التي يستثنى منها الكويت، تنتظم انتخابات دورية حتى في تلك الدول ذات المنزع الإسلامي المناضل مثل إيران والسودان. وحتى إذا لم يكن لتلك الانتخابات قيمة ديمقراطية حقيقة لأنها لم تنظم تنظيما نزيها وقانونيا سواء بسبب وجود حزب واحد أو حزب مهيمن تدعمه الإدارة، فإن الوجود الصوري لبرلمان -المفروض فيه أن يمثل الشعب- وهو ما يعني ضرورة أن السلطة التشريعية سحبت رسميا وفي واقع الأمر من العلماء ليؤتمن نواب الشعب عليها، هو تغيير على غاية من الأهمية حتى لكأنه أشبه ما يكون "البيق بانق" عند الفلكيين.

إن تجاهل ذلك الأمر، إنما يدل على موقف لا مسؤول وخطير يقوم بتضليل الشباب. فالمبدأ الأساسي الجديد هو إذن مبدأ السيادة الشعبية ومبدأ بلورة القوانين بلورة حرة من قبل من انتخبهم الشعب وهو مبدأ استقلال القانون عن الفقه. فحتى عندما يستلهم القانون من التشريع الإسلامي الكلاسيكي فإنه يفرض نفسه باعتباره قانونا وبذلك الاعتبار

وحده. وعندما يكون القانون مختلفا عن الفقه فذلك يعني أن جزءا من الفقه قد اسقط وذلك هو الوضع بالنسبة إلى القانون الجزائي الإسلامي في أغلب البلدان العربية. فلئن بقي تعدد الزوجات ممكنا بالمغرب والجزائر، مثلا، فذلك لأن المشرع أراد أن يكون الأمر كذلك.

وحين بادرت الدول الجديدة بوضع التشريعات فإنها في الحقيقة سلبت العلماء كل سطوتهم واستردت من المجال الديني كل ما يتصل بالعلاقات الاجتماعية، أما أن لا تكون للحكام الشجاعة على الاعتراف بما يفعلون وعلى التصريح عاليا بما يؤمنون به همسا، وأما أن يمتنعوا عن تفسير الأمر إلى شعوبهم، فذلك كله دال على ضعفهم. وليس في الإصرار على هذا الموقف إلا ما يضعفهم أكثر فأكثر. ولكن عليهم على الأقل أن لا يربكوا شبابهم بتعليمهم نقيض ما يفعلون !

فبإمكاننا أن نعلم الفقه في درس التاريخ كما يمكن أن نعلمه في درس التربية الدينية على شرط أن تقدم مجموع القواعد الفقهية على أنها وقائع تاريخية، وأن تفسر الأسباب التي من أجلها وقع التخلي عنها على النحو الذي سبق أن فصلنا فيه القول من قبل.

أما فيما يتعلق بكل المسائل ذات الصبغة الاجتماعية أو القضائية مثل القانون العام والقانون الخاص والقانون المدني والقانون الجزائي أو الأحوال الشخصية والعلاقات الدولية فينبغي أن تدرس فيها نظريات المفكرين المسلمين المستنيرين الذين بينوا بإعادة النظر في الفقه، أن الإسلام يماشي الحداثة على أحسن الوجوه، وأن ذلك التوافق بينهما هو بالنسبة إلينا من أهم رهانات عصرنا.

وبهذا التقدير وجب أن يكون لآثار رفعة الطهطاوي ومحمد عبده وعلي عبد الرازق وطه حسين من مصر والطاهر الحداد ومحمد الطالبي وعبد المجيد الشرفي -وأمثالهم كثيرون- من تونس الصدى الواسع في المتون

المدرسية[54]. والواجب يقضي بأن تفسر نظرياتهم حتى يهتدي الشباب إلى الملاءمة بين واقعه ومثله الأعلى. فإذا ما تمت على سبيل المثال، مراجعة القانون الإسلامي فإن كل تمييز بين الرجال والنساء أو بين المسلمين وغير المسلمين ينبغي أن ينقد ويستبعد.

وخلافا لذلك فإن المسائل الماورائية وكذلك المسائل المتصلة بعلاقة المسلم بالإله (العقائد، الصلاة، الصوم، الخ...) فمن الطبيعي أن نبقي على تدريس الإسلام في شأنها كما توارثناه. ومن الطبيعي أيضا أن نعلم الناشئة قيم الإسلام الأساسية، قيم المحبة والتعاون والسلام، قيم المساواة والحرية على النحو الذي أدركه المؤلفون المحدثون المستنيرون.

معرفة الأنا ومعرفة الآخر

لما كانت اللغة مرتبطة بشكل ما بالهوية فان مسألة مكانة اللغة العربية واللغات الأجنبية في التعليم كثيرا ما تثار بشكل انفعالي، لذلك كان من الضروري أن يكون الحوار هادئا وأن ندقق بوضوح المكانة المتميزة التي ينبغي أن تكون للغة العربية باعتبارها اللغة الوطنية، كما يجب أن ندقق بالوضوح نفسه المكانة الهامة التي ينبغي أن تكون للغات الأجنبية باعتبارها وسيلة أساسية من وسائل الانفتاح على العالم.

فقليلة هي اليوم البلدان التي لا تتعلم فيها لغتان على الأقل. وبالنسبة إلى البلدان النامية فإن المسألة ضرورة حيوية لاقتحام مجال الاكتشافات العلمية والتكنولوجيا كما هي ضرورة تقتضيها معرفة الثقافات الأجنبية، إذ أن لغة موليار Molière ولغة شاكسبير Shakespeare يجب تعليمهما لا باعتبارهما لغتين يستمد منهما المصطلح التقني فحسب، ولكن أيضا باعتبارهما من وسائل التعرف على ثقافات وحضارات أخرى.

---

[54]. بين ميشال غيو Michel Guillaud في بحث ناقشه أمام المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية بروما سنة 1995 وهو بحث متعلق بالتعليم الديني في تونس ان من جملة 135 مؤلفا يدرسون في هذه المادة هناك 111 من المؤلفين المعاصرين و6 من القرن التاسع عشر و28 فقط من القدامى.

وباختصار فسواء تعلق الأمر بالهوية ذاتها أو بالجوانب المتصلة بها اتصالا حميما مثل الدين واللغة، فالمسألة تدور على معنى تربية الشباب تربية تؤكد شخصيته في مجرى امتداد جذوره وتجعله في الوقت نفسه متفتحا على الآخر. فلا إفراط في الاعتداد بالنفس ولا سقوط في احتقار الذات، نقيضان يُشكلان مصدرين للعقد والإحساس بالحرمان. ثم إن الشخصية المنغلقة على ذاتها ستحلم بالانتقام والعنف في حين أن الشخصية المسحوقة ستتأرجح بين الخنوع والتمرد.

وضروري -تحسبا من هذا التمزق- أن يقوى عند الناشئة الحس الثقافي العام وتتعمق معرفته بالعالم كما هو ضروري أن تكون للشاب فكرة دقيقة (أقرب ما تكون إلى الحق فلا غلو فيها ولا ضعة) عن ثقافته هو وعن مجمل الثقافة الكونية.

ويجدر بالثقافة الفلسفية للناشئة أن تتضمن الفلسفة الإسلامية وأهم المدارس الفلسفية الأجنبية معا بدءا بالفكر اليوناني حتى المدارس المعاصرة لكي يلم الشاب بكل المنازع الفكرية بما التأمت عليه من آراء مختلفة وحوارات خصبة.

أما ثقافته الأدبية فالواجب فيها أن تستند إلى دراسة آثار الأدباء وأعلام الأدب العربي القديم منه والحديث بالخصوص فضلا عن الآداب الأجنبية.

ويتعلم التلميذ في درس التاريخ باعتباره مادة أساسية تاريخ بلاده تعلما جيدا، ويلم إلماما واضحا بكبرى الحضارات والوقائع التاريخية الأساسية التي أثرت في العصور الحديثة والمعاصرة في العالم وهكذا تحصل عنده معرفة كافية بالثورة الفرنسية العظيمة ثورة 1789 وبعصر الأنوار الذي سبقها وتطور النظام البرلماني الإنجليزي لإرساء الديمقراطية.

وأخيرا فالواجب في التربية المدنية وهي مادة أساسية أن تستعيد استقلالها عن التربية الدينية[55]. والمطلوب إليها أن تعوّد التلميذ على قواعد عمل الدولة الحديثة بمعرفة قواعد عمل الإدارة المحلية والجهوية، والتفريق بين السلط، واستقلال القضاء والعلاقات بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية ومعرفة مبدأ الانتخاب وآلياته وكذلك المبدأ الأساسي القاضي بوجوب المساواة وعدم التمييز بين البشر وخاصة بين الرجل والمرأة، وأهمّ الحريات الفردية والجماعية، وحقوق المواطن وواجباته ولا سيما تطور الأفكار والمؤسسات خلال مختلف الحقب التاريخية وفي شتى أنحاء العالم.

وهكذا يكتشف التلميذ أن الشرعية الحق الوحيدة إنما هي شرعية الحكم النابع من الاقتراع العام وأن تاريخ الإنسانية إنما هو، بشكل ما، تاريخ التطور من النظام التيوقراطي إلى النظام الديمقراطي، أي من نظام يعتقد أو قل يؤكد أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، فهو بالتالي تسلطي بالضرورة، إلى نظام يترك المطلق إلى ضمير كل واحد منا فلا يتدخل إلا فيما هو نسبي (كالخيارات الاقتصادية أو التصرف في الإدارة...) أو قل إنه لا يتدخل إلا في مجال لا تكون المعارضة فيه الفعالية وحيث تتيسر ممارسة التعددية ويمكن التداول بطريقة سلمية فلا مآسي ولا عنف. وعلى هذا النحو وفقت الإنسانية في 10 ديسمبر 1948 إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وهو وثيقة يجب أن تقرأ وتفسر وتحلل في المدارس.

هذا التعليم "المباشر" لمبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان هو على غاية من الأهمية غير أن التعليم "اللامباشر" لتلك المسائل نفسها لا يقل عنه أهمية إن لم يكن أهمّ منه. ذلك أنه من الأمور الأساسية أن يخضع انتقاء النصوص التي تعتمد لتعليم اللغة العربية واللغات الأجنبية أو الفلسفة أو

---

[55]. أنشئ بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس قسم خاص بالتربية المدنية يحصل المتخرج منه على الأستاذية في الاختصاص وهو شرط ضروري للتوشح لتدريس هذه المادة في المدارس الإعدادية والمعاهد الثانوية.

تلك المتعلقة بالوقائع التاريخية والمعطيات الجغرافية إلى هذا التوجه لأنه ما من اختيار بريء مهما كانت مادة الدرس بل إن تدريس المواد الأكثر ادعاء للحياد ليس محايدا.

ثم إن اختيار الصور التوضيحية في الكتب الموجهة لأطفال المدارس الابتدائية عمل له أهميته. فإذا حليت بصور لبنات وبنين يلعبون معا ولأب وأم يقومان بأعمال واحدة مهما كان سموها أو تواضعها فإنها ستعود التلميذ على فكرة تحرر المرأة والمساواة بين الجنسين في حين أن صورة الأب المثقف والأم الجاهلة المشدودة إلى مهام مادية تدفع لك بمجتمع ذكور أبوي ومناهض للمرأة وكأنما هو "المجتمع الطبيعي".

وليست بيداغوجيا المساواة بين الجنسين هذه ضرورية في مستوى البرامج والمتون المدرسية فحسب وإنما هي ضرورية أيضا في مستوى الحياة داخل المؤسسة التربوية، ومن هذه الناحية فإن الاختلاط أمر أساسي. وأغلب المدارس في العالم العربي اليوم إما مخصصة للذكور وإما مخصصة للبنات، وقد آن الأوان لوضع حد لهذا الفصل الجنسي حتى نقضي على كل مركب نقص أو مركب تكبر ناتج عن الجنس، ونهيئ الأرضية الملائمة لميلاد علاقات أسلم وأقرب إلى طبيعة الأشياء، بين البنات والبنين اليوم، وبين النساء والرجال غدا.

ولا ينبغي أن يذهب بنا الظن إلى التفكير في تحويل المؤسسة التربوية إلى مدرسة إيديولوجية لغسل الأدمغة، بل إن الواجب يقضي بعكس ذلك تماما. ذلك أنه إذا ما عملنا على تشجيع انتشار مثل الحرية والمساواة ومبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان وهي مثل ومبادئ ليس لمة اليوم بلد ينكرها صراحة أو يتجاسر على رفضها، فإن واجب المدرسة أن تعلم كل النظريات وكل المذاهب. ومن فضائل ذلك التنوع الفكري أنه يعلم الناشئة نسبية الرؤى ويعينها على اكتساب الفكر النقدي ويهيئ لكل واحد منا أسباب نحت شخصيته. والمفروض أن يخضع تدريس العلوم لهذه الروح نفسها.

المنهجية العلمية

يحسن بنا بدءا تقديم بعض الملاحظات المتعلقة بمناهج تدريس العلوم وروحها. فهناك أولا ميل شديد إلى تدريس القوانين العلمية وكأنما هي حقائق مطلقة لا نقاش فيها أو كأنما هي حقائق يكفي فيها تعلم تطبيقها ويذهب بالبعض الظن إلى أنهم بذلك يغرسون في الناشئة الروح العلمية والحس النقدي، في حين أن الأمر يؤول أحيانا إلى عكس ما ذهب إليه الظن لأن من اقتصر على تعلم محتوى البرهنات الرياضية ومحتوى القوانين الطبيعية وعلى تطبيقها إنما اكتسب ضربا من المهارة الفنية، ولكنه يكون أميل إلى التعود على الطاعة منه إلى التدرب على استعمال العقل لأن أخصب ما ثمة في هذا المقام، إنما هي المنهجية العلمية نفسها (لا نتيجة العلم في ذاتها)، لذلك كان من المفيد أن يتلقى المتعلم بعض المعطيات المتعلقة بتاريخ العلوم حتى يكتشف أن العلماء وهم كبار الباحثين، إنما تقدموا في أبحاثهم بالاجتهاد والمساءلة والشك وأن الحقائق العلمية كثيرا ما تكون مؤقتة وفي حاجة إلى الاكتمال والتعديل.

وليس في هذه المنهجية ما يدعو إلى الطعن في الحقيقة العلمية أو رفضها على نحو ما تفعله بعض الذهنيات المحافظة بل كل ما في الأمر أن نوخذ الحقيقة العلمية مأخذ الأمر النسبي. فقوانين العلم الكانيكي كما حددها إسحاق نيوتن Newton كانت إلى جانب اكتشافات أخرى كثيرة، أساس التطور الرائع الذي حققته الإنسانية خلال القرنين الماضيين. غير أن ذلك لا ينفي أن أنشتاين A. Einstein قد أعاد النظر فيها في أوائل هذا القرن و لم يكن ذلك بأن بيّن أنها قوانين خاطئة وإنما بأن برهن على أن مجال تطبيقها محدود وأن فهم بعض الظواهر الكونية يستدعي استخدام قوانين أخرى هي قوانين النسبية العامة.

وعلى هذا الأساس فإن المنهجية العلمية الحق التي تستند إلى معارف متينة تسندها روح معينة هو حب البحث المتواصل أو قل الشك الخلاق

وتلك هي الروح العلمية الحق والروح النقدية الحق، ولا يمكن اكتسابها بمجرد تعلم الرياضيات أو بدرس الفيزياء درسا أصبح صوريا محضا ناهيك أن تلاميذ التعليم الثانوي وطلبة التعليم العالي، أصبحوا أكثر انشغالا بحل المعادلات الرياضية منهم بإدراك الظواهر الفيزيائية موضوع تلك المعادلات. وهكذا فإنهم ينتهون إلى نسيان الواقع الذي هو مادة التفسير الرياضي. فالتجريد حين يتجاوز حدّا ما يصبح أمرا غير طبيعي ذلك أن الفيزياء إنما هي -كما يدل عليها اسمها- علم الواقع الطبيعي.

وبهذا التقدير فإن إصلاحا جيدا للنظام التربوي لا ينبغي أن يستهدف إعادة تأسيس برامج المواد الأدبية والإنسانية والاجتماعية فحسب، وإنما أيضا تغيير مناهج تعليم "العلوم الصحيحة" تغييرا يمكن الناشئة فعلا من فهم الظواهر الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية.

وإضافة إلى ذلك كله، فان الواجب في تدريس هذه العلوم أن يكون شاملا حتى لا يقع فيه استثناء مسائل تعتبر "محرجة" لأنها على غاية من الحساسية، من ذلك أن نظرية "الانفجار الكبير" الذي يمثل الدقيقة الأولى في تاريخ الكون وهي النظرية التي يسميها الفلكيون "البينغ بانغ" أو نظرية تطور الأنواع حتى ظهور النوع الإنساني مما ينبغي أن يدرّس رغم أنها تعتبر أحيانا من المحرمات.

وليس هذا المنهج في تدريس العلوم مما يعجب الأصوليين إذ هم يقبلون دون تلكؤ على التجريدات الرياضية وتطبيقاتها التقنية وهم لا يرفضون الدواء الشافي (وأنى لهم ذلك ؟) ولا الطائرة التي تقلهم، أو الحاسوب الذي ييسر عليهم حساباتهم ولكنهم يرفضون المنهج العلمي الذي مكن من تلك الاختراعات ثم انهم يرحبون باليقين الرياضي ولكنهم يرفضون الفكر المرهف الذي هو أساس العلوم الاجتماعية والإنسانية.

فالأصوليون يسلمون مثلا بأنه وجد في الإسلام منذ أربعة عشر قرنا تشريع يقضي بقطع يد السارق وهذه القاعدة تؤخذ عندهم مأخذ اليقين القاضي بأن 2+2=4 فإذا قلت إن تلك القاعدة كانت وضعت تبعا لظروف

تاريخية معينة فهي بالتالي قابلة للمراجعة اليوم أثرت شكا يُحرجهم واتبعت منهجا يستنفر غضبهم وأبنت عن حس مرهف بالفوارق يناقض بناهم الذهنية الصلبة المغلقة.

وفي خصوص علاقة الأصولية الإسلامية بالعلوم نشير إلى أن سافرين لابات Séverine Labat نشرت مؤخرا دراسة قيمة حسنة التوثيق تتعلق بالإسلاميين الجزائريين يمكن أن تعنونها بما يلي : "علم تشريح الأصولية وفيزيولوجيتها"[56] حيث تبيّن الوقائع التي سجلتها هذه الدراسة أن كبار قادة "الفيس" (الجبهة الإسلامية للإنقاذ) ومؤسسيها تلقوا التعليم الابتدائي والثانوي في كتاتيب أو في مدارس "العلماء" أي في مؤسسات تربوية تقليدية[57] وهو ما يقوم شاهدا على قيام علاقة مباشرة بين التكوين الذي يتلقاه الطفل وسلوك الكهل فيما بعد.

ثم إن تلك الدراسة وصفت مسار كل واحد من الأعضاء الخمسة عشر لأول مجلس شورى "للفيس" وهي الهيئة القيادية ودققت اختصاصاتهم فتوزعوا على النحو التالي : خمسة تجار، ثلاثة أساتذة تربية دينية، ثلاثة مهندسين، أستاذا علوم، أستاذ رياضيات ومعلم ابتدائي واحد[58]، وذلك يعني أن تكوينهم كان إما بسيطا وإما دينيا وإما علميا. وبالنسبة إلى أصحاب التكوين العلمي فالأكيد أن الأمر يتعلق بتخصص مبكر حرم صاحبه من الحصول على ثقافة عامة وقصره على تعلّم تقنية استعمال آلة ما مما لا يدل لا على فكر متفتح ولا روح علمي حقيقي.

ولتفادي هذه النقائص وحب أن لا يكون التخصص في التعليم الثانوي إلا في آخره أي مدة سنتين قبل الباكالوريا حتى يكون هناك متسع من الوقت يكتسب فيه التلميذ الزاد الثقافي الأدنى الضروري الذي يؤهل مختصي الغد، مهندسين وأطباء وعلماء إلى الإلمام بتطور المعرفة خلال

---

[56]. Séverine Labat, *L'islamisme algérien*, Paris, Seuil, 1995.

[57]. المرجع المذكور أعلاه، ص. 126.

[58]. المرجع نفسه، ص. 138.

القرون الأخيرة وبأهم الأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والاطلاع على الخصومات الفكرية الكبرى التي طبعت القرنين الأخيرين وأثرت بالتالي في مجريات الشؤون المعاصرة.

وينبغي لمساعي الانفتاح على الأفكار والوقائع أن تتواصل لفائدة الموجهين إلى الاختصاصات العلمية والتكنولوجية، ولهذه الغاية لا ينبغي أن يكون التخصص في أواخر التعليم الثانوي سببا في إلغاء التعليم الهادف إلى التكوين الثقافي العام والتكوين اللغوي حتى الباكالوريا.

ذلك استنتاج يفرض نفسه خاصة على بلدان العالم الثالث حيث لا تقوم العائلة ولا الوسط الثالث بدورهما على نحو مرض لملء الفراغ الذي تتركه المدرسة في خصوص الثقافة العامة.

الكم والكيف

أفضل الأوضاع أن تشفع مرحلة التعليم الأساسي الإجباري بتعليم ثانوي يفضي إلى الباكالوريا يكون مفتوحا لكل الراغبين فيه أي الأغلبية الغالبة من الشباب. غير أن ذلك لا يمثل أحسن الاختيارات في كل الظروف لأنه إذا ما لم تتوفر للمجموعة الوطنية الوسائل المالية والإطارات الضرورية لتأمين تعليم جيد لكل الشبان، فإن التضحية بالكيف أخطر من محاولة التحكم في المقتضيات الكمية وهو ما تشهد له أسباب عديدة.

وأول تلك الشواهد أن نقلة كمية كبيرة في التعليم الثانوي ستشفع لا محالة بنقلة مماثلة في التعليم العالي، فإذا ما أقدمنا عليها من اليوم نكون أقدمنا عليها دون أن تكون لنا الإطارات اللازمة لذلك وهو ما يلزمنا بتكليف إطارات غير مؤهلة التأهيل الكافي بأداء الدروس وبالاكتفاء بمعدات تقنية وتجهيزات مخبرية محدودة أو لا تكاد تذكر وبالعدول عن التأطير الثقافي للتلاميذ والطلبة وباختصار فإن ذلك يلزمنا بإكراه البلدان المحدودة الإمكانات على أن يكون لها عدد كبير

من الشباب الذي يحمل الشهادات ولكنه يفتقر إلى الكفاءة والثقافة العامة التي من المفروض في تلك الشهادات أن تضمنها.

ثم إن تدني المستوى العام بالتعليم الثانوي ينجر عنه ضرورة تدني المستوى العام بالتعليم العالي ويؤثر ضعف هذا في ذاك وهكذا دواليك، وهو ما حصل فعلا في الكثير من البلدان العربية الإسلامية خلال العقود الأخيرة.

فإذا ما قيل إن توسيع القاعدة ضرورة لتكوين النخبة قلنا إن وجود قاعدة صلبة هو الأمر الضروري لتكوين النخبة أي أن المسألة تقتضي وجود قاعدة عريضة ما أمكن، ولكن بالخصوص متينة. فتكوين النخبة هدف أساسي لأن شعبا لا نخبة له شعب لا قادة له ولا مستقبل له، علما وأن لفظ النخبة يجري هنا إلى أوسع معانيه ليشمل المفكرين في الإنسانيات والعلوم والمقتدرين على الابتكار والتصرف الرشيد الناجع.

وأخيرا فإن توزيع الشهائد في غير استحقاق تنتج عنه آثار سيئة على الفرد والمجتمع، فأما الفرد فهي توهمه بامتلاك كفاءة لم يكتسبها والوعي بعد الوهم مؤلم، إذ سيكون المعني بالأمر أشقى من ذلك الريفي الأمي الذي لم تراوده قط أحلام لا تتحقق. وأما بالنسبة إلى المجتمع، فإن الأمر أكبر خطرا لأن من كان يحس بالحرمان لا يحسن الاندماج في وسطه الاجتماعي وبالتالي كان المحرومون في حالة سخط دائم يغريهم القيام بأعمال من شأنها أن تقلقل البلاد وتعوق مسيرتها نحو التقدم، ثم إنهم سيكونون ميّالين إلى أن يتغذوا بالأوهام وإلى قبول أكثر الأفكار رجعية ونشرها.

إن أمية الريفي شر لابدّ من مقاومته، ومقاومته متيسرة نسبيا، إذ تكفي لبلوغ ذلك دروس ليلية في تعليم القراءة والكتابة تعقبها دروس في أوليات فنون الفلاحة العصرية أو الصناعة. والأميون الريفيون يقبلون على ذلك عن طواعية تدفعهم الرغبة في التعليم لأنهم يعرفون أنهم يجهلون ولأنهم يتألمون من وضعهم ذاك بتواضع الجاهل "البسيط" في حين أن الأمر

أعقد من ذلك بما لا يقدّر حين تتعلق المسألة "بجاهل مضاعف" لأنه يجهل -وهو حامل شهادة لا قيمة لها- أنه جاهل.

إن الثقافة السيئة أشد بما لا يقدر خطرا من الجهل، ذلك أن الجهلة متواضعون ولئن كانوا أصحاب حاجات مشروعة فإنهم ليسوا من أصحاب الادعاءات الخرقاء. أما أصحاب الثقافة السيئة فهم يعتقدون أنهم يعرفون كل شيء وإذا ما تكاثرت أعدادهم ذهب بهم الظن إلى أن لهم الحق في أن يسودوا كل شيء. وفي البلدان "المتأخرة" أي النامية، كما يقال، يرتكز أصحاب الثقافة السيئة -عندما ما يتمردون- على دوافع أساسها الجهل، وتمردهم يزيد ذلك التخلف استفحالا.

إن تجربة الأفران العالية الشعبية التي أجراها ماوتسيتونغ بالصين في الخمسينات حيث دعي الريفيون للقيام بأعمال الفنيين والمهندسين كانت ورطة لا حدّ لها، كما كانت الثورة الثقافية فيما بعد أمرا أشنع إذ استثير الحرس الأحمر، وهو من المراهقين الذين عبئوا حماسا لقمع الجامعيين والمهندسين والإطارات أو إرسالهم في أحسن الحالات للعمل في الحقول. لقد كان ذلك ظلما كبيرا انضافت إليه نكبة اقتصادية واجتماعية وثقافية.

ثم إن الثورة الإيرانية كان على رأسها قادة من الملالي (Mollahs) ألم بعضهم بكل ما يخص الإسلام التقليدي ولاسيما بكل ما يتعلق بحياة علي رابع الخلفاء الراشدين حتى أدق الدقائق بصرف النظر عما إذا كانت حقيقية أم خيالية ولكنهم كانوا يجهلون كل شيء غيرها، بل الأنكى أن البعض منهم تناهى إلى سمعه أن شخصا يدعى روسو Rousseau تحدث عن العقد الاجتماعي، وأن أحدهم ويدعى مونتسكيو Montesquieu ادعى أنه لابد من الفصل بين السلط فانبرى يرد بيسر لا مزيد عليه على "هذه النظريات الملحدة التي ابتدعها الشيطان الأكبر وهو الغرب"[59].

---

[59]. ما نقول هنا يصح على أغلب القادة الإيرانيين والعلماء السنيين ولكنه لا يستبعد وجود استثناءات بدأت في الأيام الأخيرة تصبح ذات بال فإذا ما تكاثرت فإنها ستغير بعض معطيات هذه المسألة.

وقد كانت النتيجة في كلتا الحالتين إذلال المثقفين وهجرة الكفاءات والتقهقر أكثر نحو المزيد من التخلف. فأما نظرية الأقران العالية الشعبية فلم تعمر طويلا لأنها وجدت من حيث هي نظرية إنسانية من يقاومها من الناس. أما الثورة الإيرانية فهي متواصلة حتى وإن بدت عليها علامات التعقل فمقاومتها أعسر بكثير لأنها تأسست على الدين.

ولهذه الأسباب كلها كان الأحسن تأمين مستوى تعليمي راق ببرامج متينة وامتحانات جادة في الابتدائي والثانوي.

*
* *

- وإلى جانب ذلك فإنه من الواجب تخصيص حيز لا بأس به للتنشيط الثقافي في كل موسسة من الابتدائي حتى العالي وذلك بإنشاء نواد للمسرح والسينما والرسم الفني والرقص... حتى يمكّن التلاميذ والطلبة من الترفيه عن النفس وتوسيع الأفق الثقافي.

ومن ناحية أخرى فإن إصلاح التعليم إصلاحا طموحا على النحو الذي بيناه هنا يفترض تجنيد المربين لإنجاحه. فقد استطاع المعلمون بفرنسا في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي التأثير على الرأي العام الفرنسي وتحويله رأسا على عقب، إذ كان الشعب الفرنسي ملكيا في أغلبيته الواسعة وأصبح جمهوريا بشبه الإجماع في ظرف جيل واحد. لا ننسى أن انتخابات البرلمان سنة 1870 إثر سقوط الإمبراطورية الفرنسية الثانية انتجت أغلبية ملكية ولم تتمكن هذه الأغلبية من فرض النظام الملكي لأنها كانت منقسمة إلى شقين كان كل واحد منهما مواليا لأحد فرعي عائلة بوربون Bourbon التي كانت مالكة قبل ذلك بعقود. وعندما عجز كل شق على فرض رأيه وقع الاتفاق على إرساء نظام جمهوري بصفة مؤقتة في انتظار حصول الاتفاق بين الشقين أو تغلب أحدهما على الآخر. ولم يُتخذ القرار المؤقت بإرساء النظام الجمهوري إلا بأغلبية صوت واحد. تم ذلك سنة 1875، وبعد ثلاثين سنة من ذلك الحدث أي في سنة 1905

صدر القانون الشهير بالتفريق بين الدين والدولة وأصبح النظام الجمهوري يتمتع بشعبية عريضة. كل هذا التطور وقع في جيل واحد بفضل تجند المعلمين في خدمة الفكرة الجمهورية والنظرية الديمقراطية وغرسها في عقول الأطفال أي أن سياسة التعليم وتعميمه وتجنيد معلمين مؤمنين بأهمية مهمتهم هي التي أدت إلى انتصار الآراء الجمهورية والديمقراطية. وقد حققت المدرسة الفرنسية هذا التغيير الجذري في الرأي العام بفضل لحمة الهيئة التربوية ووضوح اختياراتها المذهبية وعقليتها المناضلة[60]، وبفضل ما كان يحدوها من قناعة هي عندها بمثابة اليقين أن المدرسة وحدها هي التي تجعل المساواة ممكنة وتمكن أفضل الخريجين من أسمى الوظائف بصرف النظر عن أصلهم الاجتماعي.

أما في البلدان العربية الإسلامية فإن المربين لا تجمعهم اللحمة نفسها ولا التكوين نفسه. فهيئة التدريس بالابتدائي والثانوي قادرة -بحكم تباين توجهاتها المذهبية وما يلفها أحيانا من لبس- على الغث كما هي قادرة على السمين. واعتبارا إلى أنها هيئة تتنازعها قوى مختلفة فإن التيار الذي يحس أن السلطة تدعمه يكون قادرا على فرض سياسته.

إن إصلاحا جذريا للنظام التربوي يمكنه أن ينجح إذا شعر المربون أن السياسة التربوية الجديدة ذات اختيارات واضحة وأنها تعبر عن إرادة الدولة بكل مستوياتها ولاسيما مستواها الأرقى وعندها يمكن للدولة أن تأتمن المدرسة على المساهمة الفاعلة في تحديث المجتمع أو قل إنه بإمكان الدولة عندها أن تحمّل المدرسة رسالة سياسية من أخطر ما تكون الرسالات علما وأن لفظ سياسة يؤخذ هنا على أنبل معانيه. ومن ثمة كانت الضرورة الملحّة إلى أن تختار الدول تحديث المجتمعات بواسطة المدرسة وأن تأخذ ذلك الاختيار بقوة وصراحة وأن تطبقه بيقظة لا مزيد عليها وحزم ما بعده حزم ودون أي شكل من أشكال التردد.

---

[60] J. Ozouf et M Ozouf, *La République des instituteurs*, Gallimard-Seuil, Paris, 1992. Voir aussi J. Ozouf : *Nous les maîtres d'écoles*, Folio-Histoire, Paris, 1993.

تلك هي الخطوط العامة التي تم وفقا لها إصلاح النظام التربوي في تونس على معنى مقتضيات قانون 29 يوليو 1991.

وأخيرا فإن إصلاح السياسة التربوية بالنسبة إلى مجموع البلدان العربية والإسلامية لا يقل أهمية عن إصلاح السياسة الثقافية. فنحن في حاجة إلى تطوير ثقافتنا، وفي الوقت نفسه إلى الانفتاح على ثقافة الآخرين، وتلك مهمة المثقفين وكل المبدعين. غير أنه لما كانت الدولة في أغلب البلدان الإسلامية تسيطر بشكل واسع على وسائل الإعلام فإن تلك المهمة تلزم الحكومات أيضا.

لقد ظل تاريخ الإسلام حتى يوم الناس هذا تاريخا محرفا تحريفا كبيرا في اتجاه النظرة المثالية والتقديس. وقد كانت لتلك الظاهرة الآثار السيئة، وليس من شأن ما يبث اليوم من مسلسلات تلفزيونية وبرامج رمضانية عبر أجهزة إعلام هي في أغلبها أجهزة دولة، أن يغير من ذلك المنزع التحريفي شيئا، بل إنها تعمق تلك النظرة المثالية التقديسية بدل أن تنشر القراءة النقدية، والحال أنه أصبح اليوم من البيّن أن السياسة القاضية بانتحال المنزع الإسلامي صدّا للأصولية الإسلامية إنما هي سياسة خدمتهم على الدوام.

إن الواجب في السياسة الثقافية أن تكون موجهة إلى خدمة حرية الإبداع وإلى العمل على المزيد من تشجيع المبدعين والمزيد من التفتح على الثقافة الكونية.

الخـــاتمة

درسنا آيات قرآنية ومنتخبات من السـنة النبوية وهـي كلهـا دالـة في بداهة على أن الإسلام دين وليس سياسة وعلى أنه مسألة ضمير لا انتمـاء، وهو عمل قوامه الإيمان لا القوة.

كما رصدنا وقـائع تاريخيـة عديـدة وأساسـية تـدل في جـلاء علـى أن الإمبراطورية الإسلامية منذ نشأتها على يدي أبي بكر حتى اضمحلالها سنة 1924 على يدي أتاتورك كانت بالأساس شأنا دنيويا لا دينيا.

ثم استعرضنا النظريات التي تبلورت على أيـدي قاسـم أمـين والطـاهر الحداد وعلي عبد الرازق الذين انتفعوا بأفكار قالت بها المعتزلة وابـن رشـد والعقلانيون عامة وبيّنا كيف أن تلك النظريات يمكـن أن تعـدّ مسـلم آخـر الألفية الثانية لكي يعيش في سلام - سلام الضمير وسلام المجتمع وسلام السياسة - وفي وفاق تام بين الدين والحداثة في شموليتها ووضوح الوعي بها.

إن الإشكال المأساوي الخطير الذي تعيشه مجتمعاتنا يتمثل في أن تلـك العناصر والنظريات ظلت مع الأسـف تشـكو الاعتـداء والعـدام النصـير في وقت واحد بدل أن تكون قاعدة لوفاق اجتماعي وسياسي وأن تكون مادة لتعليـم منهجـي وموضوعـا لخطـاب سياسـي متناسـق. بـل إن الإسـلاميين يتهجمون عليها فلا تجد لها نصيرا لا من الحكومـات، لأن أغلبهـا هـش تنقصه الشرعية الديمقراطية، ولا من المثقفين والديمقراطيين الذين حرمـوا

من حرية القول وحرية الفعل. وهكذا ظل المؤمنون عندنا حيارى وبقيت الشعوب منذ الاستقلال لا تعرف أية وجهة تتجه.

إن الحكام الذين يعيشون الحداثة ويعلّمون التقليد إنما يحافظون على توازن لا دوام له ويتعهدون نظاما لا مجال للاستمرار فيه وهم بذلك يزرعون أسباب الانفجار في صلب مورّثات المجتمع. ولا يمكن لبعض مظاهر التحسن الاقتصادي والاجتماعي، إذا وجدت، أن تكون أكثر من مسكّنات تؤخر المواعيد ولكنها لا تستأصل الداء.

غير أنه بالإمكان أن تكون تلك التحسينات منطلقا لتغيير وجهة الاختيار السياسي في اتجاه تربية الناشئة على مقتضى روح الأزمنة الحديثة. ولا يمكن لهذا التوازن الجديد أن يستتب ما لم تعمل الحكومات على ذلك، وستبقى في غياب هذا الاختيار مكرهة على الغش في الانتخابات، وعلى منع المعارضة، وسجن الغاضبين، وتعذيب المتمرّدين، وسيبقى مناضلو حقوق الإنسان ممزقين، في الظروف النادرة التي يستطيعون فيها الكلام، بين واجب فضح الخطر الذي يمثله الأصوليون غدا من ناحية وواجب فضح المس بحقوق الإنسان من ناحية أخرى.

ويوم تفصل السياسة والدين فصلا واضحا ويوم نعلّم أبناءنا أسس ذلك الفصل يستتب السلام والوفاق بين الأشخاص وبين الشعوب.

المحتـــــويات

المقدمة 9

الحداثة المتردّدة 15

الحداثة الخفية 20

التوفيق بين الإسلام والحداثة 22

الفصل الأول: الأصولية الإسلامية 27

العنف والظلامية 27

المحافظون والمصلحون 33

النـزعة التقليدية المناضلة 41

برنامج الأصوليين 45

مسلمون وأصوليون إسلاميون 48

الفصل الثاني: الإسلام والقانون 53

التمييز ضد المرأة 58

الفقه يناهض حرية المعتقد 63

غير المسلمين..... 64
هل الرّدة جرم ؟..... 68
الاستعمال السياسي لعقوبة المرتد 73
العقوبات البدنية 81
الحدود..... 81
ملاحظات تقييمية..... 86
أحكام الفقه وحقوق الإنسان..... 91
أسباب التشبث بالفقه 97
منطلق جعل الإسلام قانونا 103
السنّة 104
القرآن 107
دور علماء الفقه 110
الفقه عمل بشري 118
نكبة المعتزلة 129
غلق باب الاجتهاد..... 131
التلفيق..... 133
التأويل المقاصدي 138
الخالد الأبدي والدنيويّ الزائل..... 142
تحرير القانون..... 144

الفصل الثالث : الإسلام والدولة 151

القرآن والخلافة 154

السنة والخلافة 156

التعريف القرآني لمهمّة النبيّ 157

تحقق الرسالة النبويّة 162

الخلافة 165

اليهودية والمسيحية والإسلام 175

إدارة شؤون الدين 186

الفصل الرابع : التربية والحداثة 195

تطور التعليم بتونس 199

التجارب الإصلاحية الأولى 199

الاستقلال 210

الانحراف 213

الأصولية والتعليم في البلدان العربية 220

في سبيل الإصلاح التربوي 224

الهوية 225

الدين 228

معرفة الأنا ومعرفة الآخر 230
المنهجية العلمية 234
الكمّ والكيف..... 237
الخاتمة 243

تم طبع هذا الكتاب بمطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء،
أبريل 2000، لحساب منشورات الفنك.
رقم الإيداع : 2000/206

الإسلام والإنسانية

تقترح هذه السلسلة المساهمة في قطع ما نسج من روابط بين الدين والعنف، وفي انبثاق هوية ثقافية جديدة متجذرة في التراث الإسلامي ومتفتحة على الحداثة وترتكز أساسا على نشر مجموعة من النصوص تكون في متناول أولئك الذين هم في حاجة إليها.

الإسلام والحرية
الالتباس التاريخي

هو سادس كتب السلسلة بعد كتاب

الحوار حول الدين والسياسة في إيران

الفكر السياسي لعبد الكريم سوروش

الذي صدر باللغة العربية

محمد الشرفي، أستاذ في كلية العلوم القانونية في تونس. سبق وأن ترأس جمعية حقوق الإنسان وتولى وزارة التربية والعلوم ما بين سنتي 1989 و1994.

9 789954 000427

50 dh